DARÍO SZTAJNSZRAJBER

FILOSOFÍA EN 11 FRASES

Lectulandia

Sólo sé que no sé nada. Pienso, luego existo. Todo lo sólido se desvanece en el aire. Dios ha muerto. Por medio de frases como esas, disparadores que estimulan el pensamiento, Darío Sztajnszrajber se propone sacar a la filosofía de los formatos que la hacen excluyente. Al hacerlo nos lleva a una conversación alucinada y alucinante con once ideas clásicas, tan pequeñas como para caber en un tuit y a la vez tan interminables como las búsquedas existenciales. Incómodo y complejo como su materia misma, este libro inclasificable —es ensayo filosófico, y es también novela— consagra a su autor como un explorador impertinente. Sztajnszrajber puede explicar y a la vez contradecir a filósofos como Aristóteles, Descartes, Marx, Nietzsche o Foucault e invitarnos a perdernos en la riqueza de sus ideas. Su historia comienza con un hombre que escapa y, al descender a un subte porteño, se encuentra azarosamente con un crimen del poder. Entre las huellas reconocibles de una república precaria, la trama mezcla la sangre y el amor, la historia y la esperanza, la represión estatal y la resistencia ciudadana. En Filosofía en 11 frases, su primer libro con Paidós, Sztajnszrajber lleva la filosofía a los lectores que quieren pensar sin ser subestimados. Y los desafía, socráticamente, con una convicción: todos podemos hacer filosofía aunque no lo sepamos.

Lectulandia

Darío Sztajnszrajber

Filosofía en 11 frases

ePub r1.0
Titivillus 28.12.2018

Darío Sztajnszrajber, 2018

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.0

más libros en lectulandia.com

INTRODUCCIÓN

Frases. Frases filosóficas. Textos diseccionados que en su quebranto fabrican un lugar común. La filosofía contra el sentido común sin embargo se presenta en la repetición despojada de frases masivas. Frases recordadas por todos que parecen traicionar la problematización filosófica: ¿o no es una frase casi un jingle, una etiqueta, un sobrecito de azúcar, un tweet? ¿Y no es la filosofía exactamente lo contrario a aquello que privilegia un formato, un ritmo, una experiencia estética? ¿No tiene la filosofía la intención de desestabilizar toda comodidad, todo bienestar, toda comprensión inmediata? ¿No se trata de una práctica emancipatoria que resquebraja toda industrialización del pensamiento? ¿Y no son las frases filosóficas, en su formato, industria pura?

Sí y no. Está claro que el quedarse solamente con la frase carece absolutamente de apuesta crítica. ¿Pero qué sería *quedarse* con la frase? ¿Reducir todo el pensamiento cartesiano a «pienso, luego existo», o el nietzscheano a «Dios ha muerto»? ¿Y qué sería reducir? ¿Suponer que estos y otros pensadores solamente sostuvieron alguna que otra idea y no inmiscuirse en un desarrollo más extensivo del resto de su obra? Está claro que toda reducción es opuesta al intento filosófico de abrir los conceptos y generar recorridos diversos, pero en ese sentido ¿no habría también reduccionismo cuando en una clase se desiste del acontecimiento filosófico en pos de la repetición de nombres, citas, fechas, o de la destreza en hallar el comentario del comentario del comentario?

De nuevo, ¿qué significa *quedarse*? No creemos que el problema sea hermenéutico, esto es, acerca de cómo interpretar cada frase, sino de crear las condiciones para que cada frase posibilite una multiplicidad de interpretaciones diversas. El problema de la frase es que *cierre* la oportunidad del cuestionamiento, del mismo modo como nos *cierra* un concepto naturalizado en nuestro dispositivo social, o como hay zonas de la existencia que suponemos que no vale la pena poner en cuestión, o como cuando asumimos como propias las ideas, prácticas y valores que otros necesitan que creamos.

Es cierto que la elaboración de un listado con las frases filosóficas más conocidas de la historia parecería estar reproduciendo lo mismo que la filosofía se supone que cuestiona. No tanto en su contenido sino en sus formas: cuánto se dispone en la necesidad de listados para ordenar la vida, o cómo la subjetividad va incorporando jerarquías, competencias, eficacias. Nunca lo que importa es el contenido de esa lista, ya sean frases, canciones, jugadores de fútbol, deseos de cumpleaños, o nombres de amores, sino el que *haya* listas, la «listificación» general de la existencia. Después da igual con *qué* las rellenemos mientras no se visibilice el contorno y sobre todo

mientras no se visibilice que ese contorno es uno más y que podría haber otros que dispusieran órdenes muy diferentes.

Pero también es cierto que las frases filosóficas lejos están de producir un aquietamiento, ya que su formulación provoca como mínimo cierto extrañamiento inicial. No se puede permanecer indiferente ante la frase «Solo sé que no sé nada». Convoca. ¿Al final, sé o no sé? La sola presencia de la frase dispara un juego de palabras que es siempre un juego del pensamiento, que es siempre un juego que, como todo juego, emancipa al sentido común de su dirección unilineal. La frase provoca un efecto, inspira a la pregunta y en ese acto algo de la filosofía acaece. O la frase de Derrida: «Nada hay fuera del texto». Imposible, no puede ser cierto que solo exista el lenguaje, y sin embargo no hay otro modo de relacionarnos con las cosas sino a través de los signos. Entonces ya el gesto, la necesidad de comprender lo inverosímil de la frase, su desfachatez, incluso su estupidez (en el sentido por el cual estúpido se asocia etimológicamente a estupefacto y por lo tanto a estudio: estudiar demasiado estupidiza ya que nos coloca en una distancia polémica con el sentido común), y avanzar hacia la pregunta: ¿por qué?, ¿qué quiso decir?, nunca lo había pensado de ese modo.

Así, las frases filosóficas parecen comulgar una situación aparentemente paradójica: lo masivo en este caso podría verse animado a un pliegue que lo saque de sus lugares habituales. Diríamos que es hasta una exigencia política poder escabullirnos de una realidad binaria que, por un lado, condena lo masivo a la reproducción del sentido común y, por otro lado, resguarda las prácticas filosóficas tradicionales de toda impureza. Un mundo dual ha sido siempre una gran escapada farmacológica. Recuerdo siempre el primer manual de filosofía que tuve entre manos con un epígrafe que más o menos decía que, aunque todos poseamos capacidad racional, no todos podíamos hacer filosofía. Aquí partimos exactamente de la condición inversa, recuperando la convicción socrática: todos podemos hacer filosofía aunque no lo sepamos. O muchas veces en ciertos razonamientos, en determinado tipo de análisis o de interrogación, todos estamos haciendo filosofía aunque en el momento no nos demos cuenta.

Por eso, *quedarse* con la frase puede también significar el que la frase, con su simpatía, su ritmo, su eficiencia retórica, su contundencia, comience a desparramarse por las neuronas para contaminarnos. Es cierto que hay algunas más incisivas que otras, pero también es cierto que hay lectores más proclives que otros, o realidades sociales más impactables que otras. Entendemos que lo más interesante de los listados es hacerlos explotar, evidenciar su contingencia. Debe haber alguna razón debidamente fundamentada para haber elegido estas once frases y no otras, ¿no? A ver, explicite…

Sí y no. Todo listado es arbitrario. No hay ninguna razón objetiva, salvo el que entendemos que son frases significativas de algún aspecto de la obra de algún filósofo. Luego, seleccionamos. Obviamente son frases reconocidas masivamente,

aunque en algunos casos no sea la frase de mayor alcance del pensador en cuestión: hay frases de Marx más difundidas que «Todo lo sólido se desvanece en el aire» o que la atribuida a Aristóteles sobre la amistad. Es más, tenemos un listado de muchas otras frases que fueron quedando en el camino. ¿Habrá alguna cuya ausencia nos resulte imperdonable?

También el listado tuvo que lidiar con otras fronteras: la del género literario (con la consabida polémica acerca del canon filosófico: ¿podría haber entrado Jorge Luis Borges, Franz Kafka o las variadas e incisivas frases de muchísimas películas?), la de representar del modo más equilibrado diferentes épocas filosóficas (vicio de docente: un listado cronológico que cubra todos los tiempos), la de ser frases originales (aquí ampliamos el horizonte a frases propias, atribuidas o confundidas). Fronteras que en algunos casos traspasamos y en otros no, aunque hay un aspecto fronterizo sobre el que tomamos partido: nos importa la frase y no el autor. O sea, nos importa solo el autor en tanto nos ayuda a abrir nuevas ideas sobre lo que la frase convoca. Pero nuestro propósito es la frase. No es este un análisis sociológico sobre las condiciones de producción de un libro sino al contrario: desarmamos el libro para *quedarnos* con la frase y ver qué nos abre.

El libro tiene varios registros. Intentamos poner en juego todo aquello que nos atraviesa cuando hacemos filosofía. Las frases se van imbricando con la deriva de un personaje que se ve obligado a escapar a partir de un suceso fundante. Tal vez toda la filosofía no sea más que un escape permanente, donde, cada vez que alcanzamos algún tipo de comodidad, suena alguna alarma y el cuerpo reemprende retiradas. Es que escapar no es ir para adelante sino retirarse. ¿De qué nos retiramos? ¿De qué escapamos? Si la respuesta rápida es «de la muerte», la contrarrespuesta es aún más veloz, ya que todos sabemos que es una huida sin sentido. En todo caso, solo con dar vuelta el imperativo que incesantemente nos machaca en la necesidad de creer que hay un sentido de la vida comenzamos la marcha. Reaccionamos. Frente a lo dado, reaccionamos. Y siempre, antes, se encuentra lo dado. Nada empieza desde cero. Siempre hay algo previo frente a lo que respondemos. Pero lo previo viene con un orden. Tal vez estemos escapando de un orden para después escapar del siguiente, y la filosofía no sea más que ese permanente estado de huida infinita.

Nuestro personaje huye por la ciudad de Buenos Aires. Está angustiado. No importa nunca el origen concreto de la angustia existencial porque lo propio de la angustia es que nada de lo concreto le cierra. Y sin embargo, desde la cotidianeidad más cercana se promueve la pregunta. Por algún motivo que nunca importa él aleatoriamente estaba allí y aleatoriamente tuvo que huir. Podría haber escapado en cualquier otro sitio que no fuese la ciudad de Buenos Aires. Pero la filosofía es una tensión creativa entre lo local y lo universal, entre lo territorial y lo ilimitado. No creemos en filosofías nacionales, pero al mismo tiempo entendemos que no hay categoría filosófica que no se encuentre situada. Por eso, esta es la deriva de alguien que puede ir desgranando frases filosóficas en el subte D, en una pizzería, en el

cementerio de la Chacarita, a través de la General Paz o en una plaza en Villa Urquiza. Alguien cuya problemática ontológica se desvive arrojada en la historia de la Argentina reciente. Dice Roberto Espósito que lo que tiene de propia la filosofía italiana es que siempre buscó desapropiarse[1]. ¿Qué tendrá de propia una filosofía argentina que no recaiga en esencialismos?

Hacemos filosofía desde la ficción, pero también hacemos filosofía en sentido tradicional. Analizamos las frases, las explicamos, las argumentamos y las contraargumentamos, intentamos comprender contextos y textos, pero sobre todo habilitamos los contrastes que las frases generan. Contrastes que en general marcan dos posiciones bastante divergentes, que terminan sucumbiendo frente a la irrupción de una terca posición. Siempre hay un otro. Un otro del otro que no es el otro, esto es, del otro que el pensamiento binario constituye como tal. Aquí no hay superación dialéctica sino deconstrucción. El tercero siempre intenta la deconstrucción para que el dispositivo se desarme. Estas tres posiciones dialogan entre sí a lo largo de todo el libro, casi como si estuviéramos abriendo nuestro ser en sus permanentes sacadas de quicio. El libro está intervenido incesantemente por un diálogo de a tres, casi como si la interioridad se plasmase en sus conflictos constantes. ¿Interioridad? Aquí adentro habitan muchos. Y en conflicto. Y ni siquiera adentro.

Es por eso que apostamos por una filosofía obstinada en romper un binario que no es más que un monólogo creando su propia sombra. Pero los fantasmas disuelven la divisoria entre la sombra y la luz. Un fantasma no es un ser humano que no termina el proceso de la muerte o alguien muerto que busca denodadamente reincorporarse a esta vida. Esas son definiciones que no pueden escapar al binario y conciben la vida y la muerte como dos momentos estáticos y cerrados. El fantasma molesta y aterra porque deconstruye todo binomio y demuestra la contaminación impura entre ambos polos, esto es que no somos más que fantasmas: es solo cuestión de grados.

Este libro está poblado de fantasmas. De individuos, de ciudadanos, de olvidados. De una sociedad fantasma: de derechos, de exclusiones, de violencias. Nadie habla desde ningún lugar y nada no proviene de ningún lado. Pero no hay causas sino huellas. Lo dado es siempre una huella y, frente a ella, los fantasmas dejan sus propias huellas. Las frases también son huellas que dejan huellas. No somos más que huellas. O sea, la presencia como ausencia. O sea, escape.

«NADIE PUEDE BAÑARSE DOS VECES EN EL MISMO RÍO»

(HERÁCLITO)

Hay algo que molesta. Siempre molestó. Hay algo que molesta aquí adentro, pero no es algo que venga desde afuera. Es como una incomodidad, un agujero sin fondo, una ansiedad. Puede ser una ansiedad, pero una ansiedad ciega. Algo a lo que quiero llegar pero no puedo. Y no puedo porque no lo hay. Siento que hay algo a donde quiero llegar, pero no puedo porque no existe. Algo que es algo porque no lo puedo casi determinar, algo que se me esfuma cuando intento concentrarme en alcanzarlo. Se me va. Quiero llegar, pero no puedo porque está en su *ser* el irse. O sea, algo que ni siquiera sé, en realidad, si lo hay o no lo hay, ya que, en tanto lo enfoco, se desvanece. O peor, cuanto más lo enfoco, más se desvanece. Su búsqueda me interpela, pero a la vez me frustra. Y por eso molesta. ¿Cómo se calma la ansiedad? ¿Se calma?

Siento un malestar, pero sobre todo «siento». Eso es importante: es un malestar en el cuerpo, pero en el cuerpo no tengo heridas. ¿Qué es esta herida en el cuerpo que es sin cuerpo y que no puede calmarse? Siento que todo se me vuelve estrecho, angosto. ¿Será realmente ansiedad? ¿O será tedio? ¿Será aburrimiento? ¿Será depresión? ¿Será melancolía, será enojo? Una vez más, la necesidad de constituir esta sensación como un algo. Comprender para tranquilizarme. Creo que estoy huyendo de la palabra clave. Creo que huyo. Pero ¿se puede huir de la angustia? ¿O es la angustia la conciencia de que no somos más que huida?

Angustia viene de angosto, pero ¿qué es lo que se angosta? ¿Qué se estrecha? ¿Las respuestas, el sentido? ¿No es al revés? ¿No vivimos en un mundo que tiene respuestas para todo? ¿Y entonces, por qué la angustia? Todo, todo esto que me rodea puede ser explicado. Este edificio que no se cae, estas vidrieras transparentes por las que puedo ver a través, los automóviles que funcionan solos, los celulares con sus luces, sonidos y vibraciones; incluso el que ahora sea mediodía debido al movimiento específico de la Tierra en relación al Sol, o el que yo mismo esté comprendiendo todo esto por la llegada dosificada de la sangre a mi cerebro. Todo, todo esto que me sucede puede ser explicado. Esta sensación en el cuerpo, pero también estos recuerdos, un pequeño aire que me eriza por unos segundos la piel, los ojos que observan algo que suponemos es una juguetería y que traspasan su fachada para concentrarse en una pelota de fútbol, el deseo de estar corriendo ahora pateando esa pelota, el cansancio, el desgano, el miedo a morir.

Todo puede ser explicado, lo que no implica que las explicaciones expliquen algo de modo absoluto, que es en su origen lo que se supone que define a una explicación.

Es que hay respuestas para todo, pero todo no es todo, ya que el todo es inaprensible, y no porque no nos alcance la condición humana para acceder al todo, sino porque, si el todo es el todo, contiene en su ser también a la nada. Y la nada, por ser nada, se nos escapa. Todo puede ser explicado. Todo lo posible. Pero el todo no es solo lo posible, sino también lo imposible. Y lo imposible, molesta. Molesta porque nos excede, nos desborda, nos provoca, nos huye, nos evidencia. Nos angustia…

¿Se puede resolver la angustia? ¿Se debe? ¿Es la angustia un estado psicológico o filosófico, es decir, existencial? ¿Y tiene que ver con nuestra condición humana o con algo que nos excede? ¿Por qué huimos de la angustia? ¿Nos duele? ¿Nos hiere? ¿Podemos morirnos de angustia o más bien nos angustiamos cuando nos damos cuenta de que nos vamos a morir? ¿Pero qué tiene que ver la angustia con la muerte? ¿O qué tiene que ver la angustia con la conciencia de la muerte? Es que nos angustia la conciencia última del sinsentido de todo. Nos angustia la extrañeza de estar siendo y la peor extrañeza de dejar de ser dentro de muy poco. Nos angustia que, en el fondo, las preguntas más fundamentales no tengan respuesta. Nos angustia el haber nacido para morir. Nos angustia que *haya* cuando pudo no haber habido nada. Nos angustia la nada…

Nos angustia el estar sumergidos en una cotidianeidad que incluye este edificio, estos automóviles, esta vidriera, esa pelota de fútbol, este mediodía, estos recuerdos, este cuerpo, el leve viento que circula por la avenida Cabildo, estas preguntas, estos pendientes, la organización sistemática del tiempo, día a día, para cumplir con lo que se supone que es el sentido de la vida que uno cree haber elegido, el paso inexorable de las horas, el advenimiento inescrutable de la muerte, el dejar de ser. ¿Realmente tiene sentido todo esto que estamos haciendo si al final de cuentas nacimos para morir?

No entiendo para qué hay que pensar en todo esto, ¿pero podríamos no hacerlo? Pensar en *esto* es hacer filosofía. La filosofía angustia. La pregunta angustia. No nos hace felices, o por lo menos no nos brinda el sosiego de la certeza. Nos obliga a replantearnos todo, incluso la misma idea que tenemos de felicidad. La filosofía nos golpea de lleno con nuestras propias limitaciones. Interrumpe el fluir de una cotidianeidad segura donde todo funciona, y pone por eso todo entre paréntesis. Todo; en especial la noción de funcionamiento como supuesto último de todas nuestras acciones. Al interrumpir, la filosofía hace que todo lo que venía funcionando normalmente se detenga. Es que interrumpir es básicamente cuestionar la normalidad, evidenciar la norma. Y así, se interrumpe la lógica del buen funcionamiento y se abre el espacio para la pregunta. La pregunta por el *porqué*. La pregunta que inquiere y no la que busca una respuesta. Una pregunta con respuesta nos calma. Una respuesta que

aun puede ser abierta con una nueva pregunta nos moviliza. Y si cada nueva respuesta puede a su vez ser abierta, alcanzamos lo abierto. Lo abierto angustia. Lo cerrado angustia. Todo angustia. El todo angustia. La nada angustia…

Angustia el cambio, o sea, el pasaje permanente entre lo que *es* y lo que *no es*. Angustia no que el mundo cambie sino que el cambio sea nuestro mundo, nuestra realidad. El cambio asusta. Es vertiginoso, imprevisible. Ya lo había comprendido y padecido Platón, quien elaboró por eso toda una metafísica con esa única finalidad: sustraernos del cambio y afirmar que lo único real es lo que no cambia, lo eterno, lo perfecto, la totalidad. Platón propuso que nos sustrajéramos de la muerte. Es que el cambio mata. ¿Por qué mata? Mata porque introduce al *no ser*, le da la posibilidad a la nada, a que algo deje de ser. Si hay cambio, existe la posibilidad de que algo pueda ser de otra manera, o sea que deje de *ser* lo que era. Pero si no hay cambio y todo sigue siendo lo que *es*, entonces todo es planificable, dominable, administrable. Si hay cambio, hay algo aún no realizado, aún no hecho, algo posible (y hasta imposible). El cambio habilita la incertidumbre, lo no disponible, lo que se me escapa. Y lo que se nos escapa, angustia…

Si hay cambio, hay algo que aún *no es*, ya que esto, por ejemplo, esta pelota de fútbol detrás de la vidriera puede ser comprada por alguien para un regalo y, en ese preciso momento, la pelota cambia su estatus. Deja de *ser* aquella que era aquí en la vidriera para pasar a *ser* aquella que se va en una bolsa de regalo rumbo a un niño que la recibirá feliz, jugará unas semanas y luego la olvidará en un rincón. La pelota *es* ahora aquí, pero dejará de serlo para pasar a *ser* o estar como regalo en otro lado. Algo de su condición cambió. Algo esencial. Dejó de *ser* acá para pasar a *ser* allá. Pasó del *ser* (en la vidriera) al *no ser* (ya no en la vidriera) y del *no ser* (aun no regalo) al *ser* (ya como regalo). Por eso decimos que el cambio habilita al *no ser*, o sea, le da lugar a la nada. Y si algo angustia es la nada…

El cambio introduce además la idea misma de posibilidad, ya que porque hay cambio es que hay posibilidades. Si no hubiera cambio y todo permaneciera de modo absoluto cerrado sobre sí mismo, entonces no tendría sentido hablar de lo posible. Algo es posible porque aún no se ha realizado. Ese *aún no* es lo que lo hace posible. O sea, lo posible nunca es (*aún*), sino que incluso resignifica la noción misma de ser, ya que no nos resulta posible hablar de lo posible como si fuera algo concreto. Pero entonces, ¿qué es lo posible? ¿El poder subirme a continuación al subte? ¿El poder tomarme un taxi? ¿El poder quedarme sin hacer nada? ¿Qué tiene entonces que ver lo posible con el *poder*?

Lo que sea lo posible, aún *no es*. Lo posible es lo que advendrá, pero que, cuando adviene, deja de ser posible para concretarse. Lo posible está en estado de posibilidad: es algo aún no siéndolo. Claro que así parece romper el esquema binario entre el *ser* y el *no ser*. Como el cambio. Me pregunto: ¿lo posible *es* o *no es*? ¿El cambio *es* o *no es*? El drama es que en ambos casos *son* y *no son*, algo que exasperaba a Platón y buscaba por eso desterrarlo: ¿se puede pensar lo real sustraído

al cambio? Para Platón, se debe, ya que era la única forma de vencer a la muerte: un mundo donde, al no darse el cambio, nada pueda dejar de ser. Y sobre todo, nuestra existencia.

Pero, ¿cómo sería ese mundo? Está claro que algo que no cambia de modo absoluto es algo que no puede nunca dejar de *ser* ni carecer de nada. Otra vez la nada. Mucha presencia de la palabra *nada*, ¿no? Y hace calor. ¿Se presenta más la nada con el calor? Es mediodía. ¿Hay un momento del día especial para el advenimiento de la nada? Estoy angustiado. ¿Es la angustia un hecho meridiano? Alguien me dijo que, cuando me sienta así, tengo que moverme. No sé qué será la angustia, pero seguro que algo se posterga cuando nos movemos. A media cuadra está el subte, la estación Juramento. Me voy para el centro (¿hay un centro?). ¿Para qué? No importa. Debo moverme. La angustia es como una sombra que busca finalmente confundirse con mi cuerpo y tomarme por completo. Pero moviéndome la voy postergando. Le voy ganando tiempo.

No me pasa nada. O más bien, me pasa todo. No estoy angustiado por nada concreto y es que de eso se trata esta angustia: de *nada* en concreto. Si hubiera algo en concreto, lo resolveríamos; pero como no hay nada en concreto, no puedo ni resolverlo ni no resolverlo. No puedo. No me es posible. Otra vez lo imposible. Por eso, si me muevo, el cuerpo le gana metros a la mente. En realidad, una parte del cuerpo le gana metros a otra parte del cuerpo que se detiene, o se pierde, o se desconcentra. Es que la angustia sobreviene por un exceso de pensamiento. Sobreviene en ese punto de autoconciencia extrema. La angustia existencial sobreviene en la radicalización de la pregunta por el *porqué*. Si ejerzo la pregunta hasta los fundamentos, se van desmoronando las certezas últimas. La pregunta abre y, cuanto más improductiva sea, más devela los contornos. Los marcos que enmarcan los valores instalados, asumidos, incorporados, normalizados, dominantes.

La pregunta infinita por el *porqué* abre y nos arroja a un estado de posibilidad permanente donde toda totalidad se resquebraja. Exceso de pensamiento. Sigo aquí parado: soy acá. Si voy hacia el subte, dejo de estar acá y paso a estar allí. O sea, dejo de *ser* aquí para pasar a *ser* allá, donde antes *no era* nada. *Soy* aquí en la vereda y *no soy* allí en el subte. Ahora me dirijo hacia el subte: *dejo de ser* allí en la vereda y *soy* aquí en el subte. Cambio: pasaje del *ser* al *no ser* y del *no ser* al *ser*. Presencia de la nada. Potencial presencia de la nada. Para que haya cambio tiene que darse potencialmente la posibilidad del *no ser*. Platón huye al cambio porque entiende que, si hay cambio, hay muerte. ¿Pero se puede escapar de la muerte?

Otra vez la angustia, pero por lo menos estoy bajando por una escalera mecánica…

¿Baja o sube la escalera mecánica? Yo estoy bajando en ella, pero ella gira, da vueltas, ni empieza ni termina. La gente ingresa en ella y desciende o asciende, la utiliza para un recorrido lineal, aunque el suyo sea un recorrido circular, eterno. Una

madre le grita a su pequeño hijo para que levante el pie y no se enganche al salir de la escalera. Miro para atrás, o sea para arriba, mientras sigo descendiendo. Una pareja tomada de la mano entra a la escalera. No bien llego al andén, corro hacia la otra punta para volver a subir por la otra escalera de nuevo hacia arriba, hacia la zona de boleterías. ¿Para qué subí?

Algo me perturba. Vuelvo a ingresar a la escalera anterior para volver a descender hacia el andén, me agacho y pego una cinta adhesiva usada —que encuentro en una bolsa que me dieron en la farmacia— en el peldaño móvil en el que estoy parado. ¿Quiénes subirán a esta escalera y usarán el mismo escalón que usé yo? O peor, ¿quiénes serán a lo largo del día todas las personas que hayan descendido por el mismo peldaño? ¿Y a lo largo del mes, de los años, de la existencia misma del subterráneo? ¿Nos unirá algo? ¿Habrá algún patrón? ¿Habrá alguna lógica que conecte a todos los que descendimos justo por el mismo peldaño? ¿Y todos los que descendimos justo en el mismo peldaño a la misma hora del día? ¿Habrá dos pasajeros que se llamen igual o que cumplan años el mismo día, o que se hayan escarbado la nariz justo en el mismo lugar del mismo recorrido? ¿Escarbado? ¿Hay patrones en las cosas o solo se trata de la insoportable necesidad de enhebrar y encontrarle algún sentido un poco más interesante a la rutina cotidiana de todos los días, donde una escalera mecánica gira y gira de modo circular llevando y trayendo personas que suben y bajan, suben y bajan?

Tenía que hacer algo hoy, pero ya no me acuerdo. Soy un cazador que espera la silueta de aquel o aquella que vaya a encajar en el mismo lugar en el que yo estaba minutos antes, pero sobre todo aquel o aquella que vaya a coincidir en el uso del mismo escalón. En realidad, no entiendo bien qué tiene de extraño, o de excepcional, o de meritorio el hecho de focalizarme tanto en este dato.

Algo me perturba. ¿De qué se trata esta perturbación? No puedo sino pensar en una sola cosa. ¿De qué se trata este «no puedo sino»? Tengo la cabeza partida. Puedo estar aquí entramado en toda una serie de artefactos que funcionan perfectamente y que no necesitan de mí más que mi propia disposición a utilizarlos; y al mismo tiempo poner todo esto entre paréntesis y desviar la mirada, o más bien el pensamiento, o más bien la pregunta hacia los fundamentos, o sea hacia los marcos que posibilitan desde los márgenes que todo esto funcione. O sea, puedo al mismo tiempo vivir la cotidianeidad y cuestionarla existencialmente. Subir y bajar por una escalera mecánica y preguntarme por el *ser* mismo del subir, del bajar, de las escaleras, del espacio, de los cuerpos, de las dimensiones, de la percepción, de la conciencia, del ser, de la nada, y así…

Es una joven. Es bonita. El cabello largo, castaño claro. Camina segura, estable. Tiene unos anteojos de sol. Lleva unas bolsas en la mano y una cartera. Parece como si viniera de compras. En la otra mano lleva el celular, que lee mientras desciende por

la escalera. El mismo escalón, la cinta adhesiva lo comprueba. La sigo por atrás. ¿Qué estoy buscando? Yo estuve allí hace seis, siete minutos. Intento recordar por un instante qué era lo que tenía que hacer hoy en este momento, por qué me encontraba en la calle Cabildo, de dónde venía, pero no puedo. Algo se interrumpió. Ahora solo me interesa comprobar algo que no tiene ninguna importancia. Me lleva. Me puede. Me pierde. La joven ya bajó y está en el andén. Ahora, vuelvo a hacer de nuevo todo el recorrido para volver a bajar yo mismo por el mismo escalón de la misma escalera. La palabra *mismo* me está haciendo ruido, mientras no puedo dejar de observar a la joven que sigue mirando el celular mientras espera el subte en el andén. Casi se me cuela una señora, pero logro volver a bajar por el mismo escalón. ¿Qué estoy buscando? Puedo pasar todo el día bajando por el mismo escalón, componiendo de ese modo una regularidad y solo lograría una narrativa un poco más rítmica del paso del tiempo. Algo no me cierra. ¿Para qué vine al subte? ¿Para bajar horas y horas por la misma escalera mecánica, por el mismo escalón, por el *mismo*? ¿Será siempre el mismo? ¿Será siempre el mismo aunque no sea siempre el mismo? ¿Cómo se da la mismidad? ¿Qué es la mismidad? ¿Existe?

En el *Crátilo*, Platón sostiene en boca de Sócrates que «*en algún sitio, dice Heráclito (que) "todo se mueve y nada permanece" y comparando los seres con la corriente de un río añade "no podrías sumergirte dos veces en el mismo río"*»[2]. El *Crátilo* es un diálogo platónico donde se debate sobre el origen de las palabras, en especial, se polemiza a partir de una instancia bipolar: o hay un origen realista del lenguaje, o bien se trata de un origen convencional; dicho de otro modo, o el lenguaje expresa la esencia de las cosas, o el lenguaje es una construcción cultural producto de las costumbres.

El Sócrates platónico desacredita ambas posiciones al cuestionar en especial el lugar de mediación de la palabra: nunca el lenguaje podría ayudarnos a acceder a la verdadera naturaleza de la realidad, ya que de alguna u otra manera lo estaría distorsionando. A lo real en sí mismo hay que acceder en sí mismo. A lo absoluto solo se lo puede conocer de modo absoluto: la palabra siempre es imperfecta.

Tal vez esta mención sea la más aproximada a la frase «*nadie puede bañarse dos veces en el mismo río*». La más aproximada y la más difundida. Como difundida también es la primera parte de la cita: todo se mueve, o todo pasa, o todo fluye, y nada está quieto, nada permanece, conformándose así una primera lectura del pensamiento de Heráclito directamente asociado a la idea de cambio infinito. De hecho, en los fragmentos heraclíteos más fiables, la idea es bastante similar aunque con alguna que otra diferencia que hace un poco más ambigua la contundencia con la que se desperdigó el adjetivo «heraclíteo» como sinónimo de naturaleza efímera.

El «*todo fluye*» en conjunto con la imagen del río hizo de Heráclito —a través de las menciones de Platón y de Aristóteles, y desde allí hacia adelante— el filósofo del cambio, de lo transitorio, de lo efímero, de la contingencia, del devenir. Pero sobre todo, de la imposibilidad de un verdadero conocimiento. Es que si todo cambia no

hay manera de justificar un saber verdadero, ya que el conocimiento, para ser cierto, según Platón, no puede tener como objeto algo que esté todo el tiempo mutando. Un verdadero conocimiento solo puede referirse a una realidad absoluta. El problema es que en este mundo, nuestro mundo, según se desprendería de Heráclito, todo parece estar dado en el más infinito devenir. ¿Hay algo en este mundo que no cambie? La respuesta de Platón es contundente: no, y por eso este nuestro mundo no es real. Dicho de otro modo: Platón postula la existencia de un verdadero mundo que no puede tener ninguno de los rasgos del nuestro, ya que, de ser así, estaría condenado al cambio. Un mundo sin cambio es el único mundo que puede ser real: existe, pero no es el nuestro…

De este modo, Heráclito comienza a ser cada vez más asociado con la idea del devenir absoluto, como si la realidad no encontrase nunca algún tipo de principio estable, un origen y un final, algo inmutable. Un devenir absoluto que abriera el universo a la más absoluta contingencia: un mundo que en estado de cambio incesante imposibilitaría todo sosiego, algo de paz.

Una idea tradicional que asocia la tranquilidad espiritual a la certeza de estabilidad, de orden, de totalidad, como si un universo cerrado nos brindara la posibilidad de alcanzar su verdad, y por eso, de poseer el saber necesario para morigerar toda angustia. Y también hay otra idea tradicional que asocia esta angustia con la incertidumbre, con el estado de posibilidad que nunca se termina de realizar de modo absoluto, dejando siempre algo abierto. Claramente, lo abierto angustia, pero lo cerrado también angustia: ¿o no nos angustia la posibilidad de que no haya más posibilidades? Angustia el estado de posibilidad y angustia el estado de imposibilidad. ¿Pero es que la imposibilidad es también una posibilidad? Y si lo fuera, ¿no dejaría de ser una imposibilidad? ¿Habrá alguna otra interpretación de la frase de Heráclito?

Nadie puede bajar dos veces por el mismo escalón de la misma escalera mecánica. ¡Pero si es el mismo escalón! ¡Tiene pegada la cinta adhesiva! ¿Se puede o no se puede? En el fondo se trata de una cuestión de acento. Se trata de la definición misma del cambio, de dónde poner el acento cuando se define el cambio. ¿Es el cambio, como decíamos antes, una cuestión de pasaje entre dos puntos, o es el cambio el pasaje mismo y los dos puntos no son más que construcciones originarias de una sola cosa (cosa, o lo que sea) que deviene infinitamente?

Si el cambio es un tránsito entre dos momentos, entonces cada uno de esos momentos puede arrogarse una estancia por fuera del tiempo, por fuera del cambio. Como si el cambio fuese una propiedad secundaria, accidental, que poseen las cosas para relacionarse entre sí. Como si la realidad fuese un conjunto de situaciones estáticas, detenidas, que cada tanto (los segundos, las milésimas de segundos) comienzan a vincularse. Yo estoy de nuevo ahora aquí, al pie de esta escalera

mecánica. Allí abajo está la joven con el celular. Dos momentos, dos situaciones sustraídas al cambio, como dos fotografías, sin movimiento. Ahora bien, el hecho de que yo me dirija hacia donde está la joven, bajando por la escalera, motivaría el cambio. El cambio tendría siempre un punto de origen y un punto final que luego se convertiría en origen de otro cambio, y así.

Hay dos adolescentes que me miran y se ríen. Creo que se ríen de mí al verme subir y bajar la escalera constantemente. Me da vergüenza. Se ríen de mi comportamiento. Es cierto que, visto desde afuera, genera como mínimo cierta extrañeza. ¿Qué hace una persona subiendo y bajando por la misma escalera sin parar? Parece un juego y el juego, fuera de contexto, extraña. Aunque con esa lógica no se entiende por qué entonces a nadie le resulta extraño el hecho de subir y bajar a diario por esa misma escalera mecánica y meterse todos los días en un bólido de metal que atraviesa subterráneamente la ciudad para dirigirse a ejecutar una actividad repetitiva que se supone realiza un sentido que en realidad no realiza, ya que en general la mayoría trabajamos no de lo que nos realiza sino de cualquier otra cosa con tal de percibir un salario básico que legalmente se nos presenta como la paga justa por lo que hacemos, que nunca es lo que quisiéramos hacer. Trabajo abstracto, claro, pero justo llega el subte. Me quedé con ganas de decirle algo a la joven, no sé qué. Algo del patrón, del tiempo, algo que pulule entre la lógica y la magia. Los adolescentes me distrajeron. No se puede todo y otra vez la angustia en ese «me quedé con ganas» o en ese «no sé qué». Todos se fueron en el mismo vagón y yo vuelvo una vez más a bajar por el mismo escalón que no es el mismo, pero es el mismo.

Nadie puede bañarse dos veces en el mismo río porque las aguas son siempre diferentes y, una vez que vuelvo a meterme en el río, es imposible que me toquen las mismas aguas que antes, ya que las aguas fluyen sin retorno. Claro, salvo que el río fuese una escalera mecánica. O sea, que las aguas del río desembocasen en un mar y que, por una disposición científica hasta ahora no descubierta, retornasen al inicio mismo de donde el río fluye, generando así un eterno retorno de las aguas o del escalón. Sin embargo, por ahora no se trataría más que de una aventurada hipótesis metafísica que, como toda metafísica, excede el campo de la ciencia, o por lo menos de los modos en que la ciencia se narra a sí misma, ya que, si se profundiza un poco en los supuestos que sostienen el discurso científico, encontramos mucha más metafísica de lo que creemos.

Las aguas no retornan. O por lo menos, no retornan las mismas. Podría sin embargo llover y darse el caso de que justo el agua que tocó nuestro cuerpo cuando nos bañamos es la que se evaporó, se transformó en nube y, en un juego de casualidades increíble, terminó cayendo en forma de lluvia justo cuando ingresábamos al río al otro día. Podría. Lo posible en ese límite amplio con lo imposible. Pero el texto de

Heráclito parece no dejar dudas; o por lo menos el texto de Platón que remite a un supuesto texto o testimonio de Heráclito, ya que es fuerte que el personaje Sócrates del diálogo platónico diga en el *Crátilo* que «en algún sitio» Heráclito dijo. ¿En cuál? ¿Qué dijo Heráclito? ¿Dijo exactamente esto: que nadie puede bañarse dos veces en el mismo río? ¿Qué quiso decir? ¿Que el río son sus aguas y por eso nunca es el mismo o que, aunque el río sean sus aguas, siempre se trata del mismo río? ¿Y de quién está hablando? ¿De la realidad, de las cosas, de los seres humanos, de lo viviente? En el *Crátilo* dice Platón «comparando los seres (o las cosas existentes) con la corriente de un río». ¿Cuáles seres? ¿Hay más de uno? ¿El ser no es uno? Y si es uno, ¿cómo podría cambiar? ¿A qué podría cambiar? Pero entonces, ¿hay cambio?

—Heráclito sostiene que todo cambia, ¿no? Pero si así fuera, tendríamos un problema, una contradicción, ya que la idea de totalidad es incompatible con la idea de cambio. Para que haya cambio, tiene que haber aún algo no hecho, algo no realizado hacia donde la entidad que cambia pueda cambiar. En cambio, si hay totalidad, todo ya está realizado y por lo tanto el cambio es imposible. ¿Me explico?

—Creo que sí. Ponele, si A cambia a B, esto quiere decir que, cuando A es A, B aún no es nada, y por eso resulta necesario que haya algo que sea nada, ¿no? Perdón que suene mal decir «algo que no sea nada», pero el lenguaje me trampea.

—Está perfecto. O sin caer en absolutos, resulta necesario que haya una entidad que carezca aún de algo. Suponete: estoy desnudo y todavía no estoy vestido. Cambio. Ahora, mientras me voy poniendo la remera, paso de A a B, pero la entidad siempre soy yo. Me cuesta entender la idea de que «todo» cambia. Me cuesta más el «todo» que el «cambia». Es que, si todo es cambio, ¿el cambio a qué cambia?

—No entiendo.

—Perdón que me meta, pero déjenme decirles algo a ambos. Lo que están obviando es que Heráclito pertenece a la filosofía presocrática, una época en la que la pregunta cosmológica fundamental era precisamente esa: ¿cuál es el principio de todas las cosas? Y Heráclito, parece que dijo «el cambio».

—¿Cómo «parece»? ¿Lo dijo o no lo dijo?

—Con los presocráticos nunca se sabe, ya que sus textos llegan a nosotros por intermedio de otros que los citan, como en el caso de Platón en el *Crátilo*.

—Está bien, pero ese es otro tema. Quiero volver a la cuestión inicial. Heráclito dice, o dicen que dijo, que en el principio está el cambio; o sea, que todo cambia. Te vuelvo a preguntar: si todo cambia, ¿a qué cambia el cambio?

—No sé.

—Simple. El cambio cambia al no cambio, ya que es lo único que no es cambio y que garantiza entonces que el cambio sea realmente cambio.

—Me mareé.

—Una gran paradoja. Si todo cambia, el cambio como un todo solo puede cambiar a aquello que él mismo no es, o sea, al no cambio, esto es, a la permanencia,

a lo que no muta. Pero si así fuera, se estaría contradiciendo, ya que habría algo que no cambia. ¿Me seguís?

—Creo que sí. Si todo cambia, el cambio mismo tendría que cambiar, pero solo puede cambiar a lo que no es cambio, y por eso llegamos a la conclusión opuesta: no todo cambia.

—Claro, pero a la inversa tampoco llegamos a ningún lado, ya que si, para no caer en esta trampa lógica, pensáramos que todo cambia menos el cambio, entonces más claramente veríamos que hay algo que no cambia —el cambio mismo—, contradiciendo así la afirmación de que todo cambia. Partiendo de que todo cambia, siempre nos contradecimos: si todo cambia, el cambio también tiene que cambiar, y solo puede cambiar a lo que no es cambio; por lo tanto, si todo cambia, no todo cambia, lo que se llama una aporía.

—Perdón que me meta de nuevo. ¿Este argumento para qué lo utilizan?

—Creo que lo que él pretende es mostrar la imposibilidad de alegar que el cambio es principio de todo.

—Buen punto. Por eso yo prefiero ir por otro lado. ¿Y si el problema estuviese en permanecer arrojados en un pensamiento dicotómico según el cual solo podemos afirmar o negar el cambio como si fuera una cosa, una entidad, esto es, como si fuera algo determinable solamente con las categorías de *ser* y *no ser*? ¿Se entiende? ¿Y si no nos diera la lógica para pensar al cambio y por eso el cambio resultase en realidad una figura que nos permite deconstruir el carácter binario de toda lógica como un dispositivo de inclusión/exclusión?

—¿Tanto, che?

Pero entonces, ¿qué quiso decir Heráclito? Lo peor del caso es que se trata de uno de los pensadores sobre los cuales más cabe hacer una hermenéutica abierta, ya que solo sobreviven unos pocos fragmentos condicionados sobre todo por el lugar en el cual cierta filosofía oficial ha puesto a Heráclito como el filósofo del cambio permanente. «Filósofo del cambio» con un claro propósito de degradar ese punto de vista, en comparación con la estabilidad y el orden que proveen los sistemas de pensamiento que encuentran un principio ordenador inmutable.

Es famoso cómo se ha ido construyendo una polémica históricamente incomprobable entre Heráclito y Parménides, como representantes de dos puntos de vista opuestos: o el *ser* en el fondo cambia, o el *ser* es permanente. El punto de vista heraclíteo fue instalándose como aquel que en un gesto casi de renunciamiento, y por qué no decir también de anarquía, hacía explotar toda base sólida justificando un tipo de saber fundado en lo cambiante, que por eso no podía resultar un verdadero conocimiento. Un tema recurrente en la historia de la filosofía: ¿son los conocimientos imperfectos verdaderos conocimientos? Por eso en los diálogos de Platón y en los escritos aristotélicos, la mención a Heráclito es muchas veces

utilizada para adjetivar aquellas posiciones que sostienen la mutabilidad de todas las cosas y la ausencia de un fundamento último.

O peor; se configura un camino que desde Heráclito lleva directamente al más radical escepticismo, ya que, si todo cambia, entonces ningún conocimiento tiene sentido. Así caracterizaba Aristóteles a Crátilo, calificándolo con el vocablo *heraclitizan*: «*De esta concepción surgió, en efecto, la opinión más extrema entre las mencionadas —la de los que afirman que heraclitizan—, y tal como la tenía Crátilo, el cual, finalmente, creía que no se debía decir nada, limitándose a mover el dedo, y censuraba a Heráclito por haber dicho que no es posible entrar dos veces en el mismo río, pues él creía que ni una*»[3].

La imposibilidad de asociar un verdadero saber con una realidad en permanente cambio ha sido a lo largo de la filosofía una justificación para consagrar el saber verdadero y sacarlo de este mundo, en ese sentido de la consagración según la cual lo sagrado les es sustraído a los seres humanos para brindárselo a los dioses[4]. Por eso, hay algo de profano en el sostenimiento de un pensamiento heraclíteo que desde el devenir busca sin embargo construir un saber. ¿Pero de qué saber se trata?

Es evidente que, para el discurso del orden, el pensamiento heraclíteo anarquiza (*an-arché*) en el sentido etimológico de un término que significa «privación o negación de orden», pero que puede ser principio, causa, origen, fundamento. *Arché* es el término griego que remite a la idea de un principio para todas las cosas. Un principio real, incluso material en algunos casos, pero que en tanto principio ni termina ni comienza y está presente en todo haciendo que todo sea lo que es. Pero Heráclito, al tomar partido por el devenir, parece estar negando ese *arché*, privando a la realidad de un sostén último a partir del cual clasificar y encasillar a todas las cosas para que todo se vuelva claro, ordenado, correcto. Es que, si en el fondo todo cambia, entonces en el fondo no hay fondo, que es la negación de la búsqueda que dio origen a la filosofía.

Y para mayor confusión, en el caso de Heráclito se agrega otra variable: no solo el cuestionamiento de aquellos que le achacan su renunciamiento a una realidad ordenada, sino que de la lectura más holística de la totalidad de sus fragmentos surgen interpretaciones de la filosofía de Heráclito que también contradicen la idea del cambio indiscriminado, hacia una interpretación mucho más normativa de un cambio que parecería estar siguiendo ciertas leyes metafísicas inflexibles. Pero entonces, ¿se trata del filósofo que justifica el relativismo más exacerbado ya que, si todo cambia, entonces todo vale? ¿O no todo vale ya que el devenir sigue una lógica, esto es, un *logos*? ¿Y qué es el *logos*?

¿Qué le quería decir a la joven? ¿Por qué le quería decir algo? Hay algo que molesta, ¿pero cómo decir la molestia? ¿Y para qué sirve decir la molestia? ¿Se va la molestia si se la dice? ¿Tanto poder tiene la palabra? Anuncian por el altoparlante que

el subte viene con demora. Bajo una vez más por el mismo escalón que no es el mismo, pero es el mismo, mientras vuelvo a escuchar el mismo anuncio que no es el mismo, pero es el mismo. Es evidente que se trata de un mensaje grabado. Grabado y repetido. Pero si se repite siempre el mismo mensaje, entonces se trata del mismo mensaje. Alguien aprieta una tecla para que el mensaje se escuche: el mensaje es el mismo, repetido una, diez o mil veces. Una misma grabación que vuelve a emitirse. Claro que en otros tiempos, con otros receptores, en otros mundos (si definimos mundo a lo Heidegger, como plexo de sentido epocal). O sea que, en términos absolutos (tal vez todo el problema sea este: el absoluto), nada puede ser idéntico a sí mismo ya que está todo el tiempo siendo otro. ¿Cómo definir a la entidad *mensaje* de modo absoluto sino desde la sumatoria de todos los condicionamientos que hacen a este mensaje en todos sus tiempos y espacios posibles? El *mensaje* debe incluir todas las posibilidades del mismo para que sea el mismo, pero nunca se da de ese modo, ya que nuestro mundo es el mundo de lo posible y la suma de todas las posibilidades no es algo posible. ¿Será algo imposible? Pero si es imposible, ni siquiera es la suma de todas las posibilidades…

Ni siquiera. La demora de la demora. No alcanza. No llega. Nada alcanza si en el fondo no hay fondo. ¿Pero hay algo más? ¿Hay algo más, más allá del algo? Vuelven a emitir el anuncio. Alguien, una locutora, grabó un mensaje que dice que el subte viene con demora. Alguien más aprieta una tecla de una computadora y dice sin decir nada. Otros alguien, nosotros, escuchamos y nos disponemos a esperar más de la cuenta. Me siento en el piso ya que los pocos lugares para sentarse que hay ya están ocupados. El piso está limpio. ¿Dónde estará la locutora? Hoy, ahora, mientras se escucha su voz anunciando que alguien perdió su presentismo, o que alguien llegó tarde a una cita con quien —en el arco de posibilidades posibles— podría haber sido la persona que iba a cambiar su vida, pero que, molesto por la demora, se fue sin esperar más que unos minutos y entonces no solo su vida no cambió, sino que cambió para muchos otros itinerarios, ninguno tan beneficioso como aquel que no pudo sustanciarse porque el subte vino con demora.

¿Dónde está? ¿Qué dijo? ¿Por qué lo dijo? Tal vez cuando la locutora grabó el mensaje se acababa de pelear con su madre, a quien le recriminó una histórica decisión que hizo que ella definiera su vida profesional como locutora y no como cantante, o amante, o jugadora de handball. Pudo finalmente decirle a su madre aquello que durante años se había guardado. Su madre no pudo aceptar lo que escuchaba, amparada en su militancia por la libertad de elección y otros valores progresistas. Pero algo le quedó flotando en algún lugar del cuerpo, mientras leía angustiada esa tarde el diario de la mañana que no había llegado a leer. Y mientras la locutora, más aliviada por su vómito, llegaba al estudio a grabar un mensaje que decía que la línea D circula con demora. Demora. Demorada está la vocación que sin embargo hoy, después del vómito de hija, pudo colarse en algún resquicio e impulsar a mandar ese *mail* con ese nombre de una profesora de canto que una vieja amiga le

había pasado. Y entonces la palabra *demora* no está ligada al subte, sino a la madre, siempre a la madre, incluso desde la ruptura. ¿Se escucha ese primer indicio de emancipación en la palabra *demora* que un altoparlante repite incesantemente cada dos o tres minutos? ¿Sabrá esa madre que hay un significante *demora* que anda desperdigando por todo el subte una situación pendiente que ese día pudo esa hija finalmente aclarar? Y sin embargo, para la gran mayoría que andamos esperando el subte, la palabra *demora* es solo un sonido que rápidamente y en este contexto asociamos con su significado oficial: ¡mierda, cuánto tarda el subte!

Pero Heráclito «dice en alguna parte», dice Platón en el *Crátilo*, que todo fluye y que nadie puede bañarse dos veces en el mismo río. Y comprendemos lo que Platón dice a través de la copia de aproximadamente trece escribas que en diferentes momentos de la historia, durante casi mil quinientos años, fueron copiando manuscritos que parecen remitir al primer original de Platón[5]. Trece copias desde Platón hasta el último manuscrito que finalmente llegó a la imprenta cuando esta fue creada para ser impreso y difundido.

Leemos una traducción al español de un texto de Platón, en el mejor de los casos en su idioma original griego, cuando si no en inglés o en francés, que remite a alguna edición erudita que a su vez remite a algún original emparentado con ese primer texto de Platón socializado por las primeras imprentas en el siglo XV o XVI, que a su vez supone el trabajo manuscrito de reproducción de otros originales manuscritos que datan en su conjunto y secuencia de por lo menos mil quinientos años, hasta llegar a un supuesto primer original platónico que cita sin ninguna referencia más que el «en algún lugar Heráclito dijo», lo que todo el mundo a lo largo de la historia oficial de la filosofía repite como la frase que expresa la naturaleza del pensamiento de Heráclito. Y todo eso sin contar las múltiples tergiversaciones intencionales y no intencionales de cada escriba, traductor, editor y hasta diagramador. Pero entonces, ¿qué dijo Heráclito? ¿Importa?

—No entiendo. ¿Entonces no hay forma de saber si los textos de los presocráticos son reales?

—Si está escrito, es real. No entiendo tu pregunta. ¿A qué te referís con real?

—Dale, me entendés. Quiero decir que no hay manera de certificar la veracidad de esos textos en relación a quiénes son estrictamente sus autores.

—Así planteado, nada es efectivamente comprobable en un ciento por ciento. Y menos textos tan antiguos. Siempre llegan a nosotros por medio de intermediarios. Y siempre podés dudar de cuánto el intermediario manipula la transmisión de esa información. Por ejemplo, Aristóteles realiza en su libro *Metafísica* (que no es un libro y que nunca utilizó esa palabra, pero ahora no viene al caso) una breve historia de la filosofía como un antecedente a su propio pensamiento. La cuestión es que es muy evidente que esa historia está escrita ya desde las ideas propias que Aristóteles

quería presentar como su propia culminación. Hayan dicho lo que hayan dicho los presocráticos, cuando Aristóteles los transcribe, les hace decir justo lo necesario para que encajen como eslabones previos a su propia filosofía. El riesgo histórico allí es muy fuerte.

—Está bien, comprendo. Pero no creo que Aristóteles haya distorsionado a tal punto los textos «perdidos» de los presocráticos para hacerles decir, ponele, lo contrario a lo que decían…

—Perdón que los interrumpa de nuevo: se supone que no, pero nunca lo sabremos. A lo sumo podemos inferir por contexto ciertas ideas. Por ejemplo, con Heráclito nos pasa algo inesperado. No bien vas analizando la totalidad de sus fragmentos, te vas alejando de lo que todos querían que Heráclito dijese. Basta con tomar sus fragmentos y encontrar semejanzas conceptuales, ideas que se repiten, para comprender que mucho de lo que se cree que Heráclito dijo puede ser de otra manera…

—O sea que hasta las palabras mismas tal vez sean como el río, ¿no?

Los textos de los presocráticos nos han llegado a partir de una recopilación de sus citas en los libros antiguos más cercanos a su contexto de producción. Las obras de Platón y Aristóteles son las primeras que citan a los presocráticos, y que han llegado hasta nosotros. Pero al mismo tiempo muchos historiadores, literatos e incluso otros filósofos posteriores continúan esta tarea de citado que ha permitido una clasificación y sistematización del pensamiento griego arcaico: Plutarco, Simplicio, Diógenes Laercio en el siglo III d. C. con su *Vida y obra de los filósofos*.

Se calcula este período de seiscientos años entre el siglo III a. C. y el siglo III d. C. como el tiempo en el que se rastrillan todas las citas que todos los grandes exponentes de la cultura griega y romana han hecho de los pensadores presocráticos. Se sabe que desde Anaximandro muchos de ellos escribieron libros que se perdieron; de ahí el problema de reconstruir sus voces a través de la intermediación distorsiva de sus discípulos históricos. Por suerte en el siglo XIX y principios del XX dos filólogos alemanes, Hermann Diels y luego Walther Kranz, sistematizaron los fragmentos de los presocráticos constituyendo algo así como un canon del que toda la crítica parte tomándolos como base.

Pero, ¿quiénes fueron los presocráticos? ¿Y qué lugar ocupa Heráclito en esta filosofía? Se suele sostener a grandes rasgos que los presocráticos buscan el principio ordenatorio de todo lo que hay: ¿cuál es el principio de todas las cosas? No viene el subte. ¿Por qué? Viene con demora. ¿Por qué? Parece que están arreglando unos rieles. ¿Por qué? Con el objetivo de resguardar la seguridad del transporte. ¿Por qué? Para que la gente viaje más rápido, más cómoda y más segura. ¿Por qué? El capitalismo es un sistema de producción basado en la acumulación de capital a partir de la extracción de plusvalía de un asalariado que por eso debe alcanzar la más alta

productividad en sus tareas y para eso tiene que llegar a su lugar de trabajo del modo más efectivo. ¿Por qué? Porque el fundamento de la vida social, según Marx, es el trabajo y las relaciones sociales que se entretejen alrededor de todo proceso de producción. ¿Por qué? Ya hay sin embargo un primer asomo de un fundamento: el trabajo como principio ordenatorio. Pero lejos están los presocráticos de esta resolución.

Parece que los primeros pensadores con origen en la ciudad de Mileto tomaron partido por un fundamento material: el agua, el aire, lo material indiscriminado. Otros propusieron respuestas más abstractas, como Pitágoras que se inclinó por los números, o el mismo Dios (no el religioso) según Jenófanes. Pero Heráclito de Efeso, nacido hacia el 540 a. C., propuso según Aristóteles el fuego como principio, aunque no en tanto fuego sino, según es posible interpretar, como metáfora del cambio. Es movimiento puro, la mejor expresión de un devenir incesante que el fuego muy bien estaría representando. Por ejemplo, el fragmento 30 dice: «*Este mundo, el mismo para todos, no fue hecho por ninguno de los dioses ni por ninguno de los hombres; sino que fue, es y será fuego siempre vivo que se enciende y se apaga de acuerdo al* logos»[6]. Aquí se ve la posible metáfora del fuego como cambio, aunque se añade otro problema: ¿qué significa de acuerdo al *logos*? ¿Qué significa que el cambio sigue una lógica? Otra vez el *logos*, la racionalidad, el discurso y hasta la ley. Pero si todo es cambio, ¿cómo hablaríamos de ley, lógica o racionalidad?

El subte no viene por algo. Ese algo se produce por otro algo que a su vez tiene su causa o razón de ser en otro algo. Y así hasta llegar al algo más fundamental de todo, o sea, al algo de todos los algos. Podemos pensar la realidad como un conjunto de causas que se entrelazan y que todas derivan de una primera que es origen y sentido de todo lo que hay. Pero el subte no viene y todos acá nos estamos poniendo nerviosos. Y aunque no recuerde todavía a dónde tengo que ir, me pongo nervioso igual. No se puede estar esperando un subte eternamente. ¿Hasta cuándo? ¿Hasta la muerte? Lo abierto angustia. Otra vez la angustia. Tal vez todo el relato presocrático haya tenido que ver con eso: elaborar un sistema lógico y ordenado con un cierre o inicio (que es lo mismo) cerrado, definitivo, absoluto. Así no hay angustia. Así sabemos, siempre sabemos, que aunque esperemos mucho tiempo el subte va a llegar. Si tarda mucho, nos enojamos. Si viene a tiempo, nos alegramos. Pero si no viene, nos angustiamos. Y sin embargo, angustiarse no es posible, no está permitido, razón por la cual tendremos que inventar un *porqué* del *porqué* del *porqué* que explique, que siempre explique y tranquilice.

Toda la filosofía presocrática puede definirse a partir de este esquema. Es *cosmocéntrica*, esto es, intenta encontrar un fundamento (centro) para el *cosmos*, palabra que en griego significa universo pero en tanto orden: el orden universal. Por eso se trata siempre de encontrar el contenido de ese fundamento. O sea, se entiende

el esquema: hay un principio, hay una razón última que explica en su ultimidad desde por qué el subte viene con demora hasta el sentido de la vida (y de la muerte), pero lo que falta definir es su contenido. ¿Ese fundamento último es aire, palabra, número, espíritu, dioses, trabajo, poder, ser? ¿O es, como sostiene Heráclito, el cambio? Pero si fuera el cambio, ¿puede convivir una totalidad ordenada con el hecho de que todo cambie, inclusive la misma totalidad ordenada? ¿Pero qué significa «*la misma*»?

Algo falló. El subte nunca vino. Como si un día las aguas del río se detuviesen. O peor, dejasen de venir, casi como un espectáculo bíblico o una anomalía catastrófica de la naturaleza. Por suerte ya no escuchamos el mismo mensaje por el altoparlante, que ahora mutó en otro mucho más terminal: se suspendió el servicio de subterráneo. ¿Es la misma locutora? Ya ni siquiera la escucho. Me sumo al enojo colectivo de todos aquellos que van subiendo por la otra escalera mecánica para ir a reclamar la devolución del monto de su pasaje y ver de qué modo dirigirse a sus respectivos lugares, ya sin presentismo, ya sin cita, ya con las novedades de los acontecimientos que modifican imprevisiblemente el futuro presente. Lo que no llego a comprender es mi enojo, ya que en mi caso no recuerdo hacia dónde me dirigía. Estoy aquí en el subte como un modo de demorar la angustia y gracias al subte llegué a la palabra *demora*, que no es poco.

Escucho gritos en la boletería. Los boleteros tienen orden de devolver el pasaje solamente con otro pasaje para ser usado en otra oportunidad, pero no pueden devolver dinero. Un joven con un tatuaje en el cuello y una guitarra en la espalda se queja airadamente: argumenta que no tiene dinero para tomarse el colectivo y que necesita el efectivo sí o sí. Siempre me gustó la expresión «sí o sí», ya que denota una falsa disyunción, o más bien deja más que claro que toda disyunción al final de cuentas termina en el mismo lugar. Claro que posee una intención imperativa que no deja lugar a ninguna otra opción: me devolvés el dinero, sí o sí. No hay opción. O la opción es la guerra, ya que la respuesta negativa al exceder la falsa alternativa se coloca radicalmente afuera del mundo de lo posible. Así lo entendió el joven que, apoyando con mucho cuidado la guitarra contra una pared, comenzó a patear con una violencia desmedida los vidrios de la boletería frente al pánico general y los boleteros que huían desesperadamente.

Algo falló. Algo siempre falla. ¿Pero es lo mismo o no es lo mismo el boleto que el monto del dinero? Hay más de cien fragmentos de Heráclito, todos ellos escritos con cierta poética que los coloca más del lado de los enigmas y los misterios que de las explicaciones pedagógicas. A Heráclito lo llamaban «el oscuro», con lo cual se supone que esta forma metafórica de la escritura excede el hecho de ser los fragmentos recortes de sus textos: se piensa que Heráclito escribía así, con el objetivo de generar con sus frases, dichos, ideas, la posibilidad de una interpretación que escape a lo lineal.

Este carácter hermenéutico de su obra también ayudó a pensarlo como un relativista, pero a la inversa, si uno se va adentrando en los fragmentos, se encuentra

con otro tipo de afirmaciones. *«(…) Pero aun siendo el* logos *general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia particular*» (2) [7]. En este fragmento parecería que Heráclito está sosteniendo que hay un *logos* común a todos, aunque después cada uno lo interprete a su manera o conciba su propia interpretación como si fuera la verdadera. Lo mismo en este otro: *«(…) No escuchando a mí, sino al* logos, *sabio es que reconozcas que todas las cosas son uno*» (50). ¿Pero qué es ese *logos*? ¿Nos presenta Heráclito la idea de una inteligencia universal? ¿Y el uno? ¿Y entonces, el cambio?

«*Lo que se opone es concorde, y de los discordantes (se forma) la más bella armonía.…*» (8). ¿Pero cómo va a ser concorde lo discorde? O dicho de otro modo, ¿de qué se trata esa armonía (que además es «bella»)? Cayeron todos los vidrios. La gente gritaba desaforadamente y entre los gritos y los ruidos de los vidrios rompiéndose, el estruendo general se asemejaba a un combate en plena guerra. «*La guerra es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a los otros hombres, a unos los hace hombres libres, a los otros esclavos*» (53). Todo cambia, pero detrás de ese todo y ese cambio hay una lógica subyacente que hace que todo tenga sentido. Incluso un sentido que nosotros no podemos terminar de comprender, arrojados a la facticidad de la experiencia. ¿Pero qué hay detrás? ¿Qué se esconde detrás de esta guerra?

«*No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como (las) del arco y de la lira*» (51). La mano del joven ya sangra. Se comienzan a escuchar las sirenas de los autos de la policía. Paz y violencia. Movimiento y quietud. Ruido y silencio. El bien y el mal. El todo y la nada. Lo que es y lo que no es. Distinguir para comprender. La guerra, la discordia, la diferencia hace posible en su diferencia la comprensión. La comprensión y la ignorancia. Y así. Pero el joven solo quiere su dinero. Quiere su dinero para tomarse el colectivo ya que el subte está suspendido y poder ir a su ensayo con su banda, ya que este fin de semana presenta su segundo disco independiente, casero, nada que les importe a los tres policías que lo tiran contra el piso, mientras se escucha por los altoparlantes a la locutora (ahora sí la reconozco) anunciar que el subte está suspendido por un paro de los trabajadores debido a una situación de violencia contra el personal. Otra vez la angustia. Es que tal vez comprendí el todo, pero el joven sangrando ahora también en su rostro y en su vientre, excede todo sentido. «*A la naturaleza le place ocultarse*» (123). ¿Y si lo suyo es el ocultamiento?

—¿A quién representa el río?

—Podría ser a la realidad, al mundo, ¿no? En general, Heráclito suele referirse al todo, al uno, al *cosmos*, aunque también el río podríamos ser nosotros, lo humano, lo viviente.

—Me encanta la pregunta. A mí siempre la metáfora del río me hizo pensar en la cuestión de la identidad. Ese río soy yo que nunca soy yo porque siempre estoy siendo otro. Es que, si el río nunca es el mismo, entonces yo nunca puedo seguir siendo yo, ¿no? Por eso el problema. ¿O no necesita el yo, para ser un yo, cierta unidad en el tiempo? Un yo que cada vez está siendo otro no es un yo, sino un conjunto de otros que no es posible unir, porque por definición cada otro es otro del otro anterior. Si hay semejanza entre los otros, ya no son otros, sino un yo que se despliega desde algo común a través del tiempo. O sea, creo que la clave del fragmento está en entender si hay algo que permanece en las aguas que devienen o no. Y si la respuesta es no, no se entendería entonces qué es lo que posibilitaría que haya un yo, incluso en el caso de que se trate de una identidad narrativa.

—¿A qué te referís con identidad narrativa?

—A que se trate de un texto que se está escribiendo. La vida como un texto que se cuenta a sí mismo sin una voluntad central que escribe, ya que la escritura nos excede como conciencia central autónoma.

—Hola, perdón, pero ese es otro tema. Por eso me parece más atinado pensar en estas dos posibilidades: o todo es cambio y nada continúa con lo anterior, o hay algo que permanece y el cambio es accidental. La primera postura nos arrojaría al más inclasificable caos, ya que todo estaría cambiando y, por eso, siendo otra cosa distinta de sí misma a cada segundo: por ejemplo yo, el que está hablando ahora, ya no soy más yo, dado que ahora transcurrí por diez segundos más de vida, perdí diez mil células, dije estas palabras que antes no había dicho, sentí este olor a sangre que no había sentido. Incluso toda esta explicación ya no se correspondería con el que acaba de enunciarla, o peor, las palabras con las que esgrimí esta explicación ya no tienen el mismo significado que tenían segundos antes. Imposible. Necesitaríamos, entiendo, una mínima unidad. Pero la segunda postura también sería problemática ya que disolvería la singularidad de Heráclito, al colocarlo en la línea de cualquier pensador antiguo que entiende el cambio como algo secundario.

—Creo que hay otro problema, ya que habría a su vez dos posibles lecturas del fragmento en relación a la naturaleza misma del cambio: o el cambio es ilimitado, o el cambio sigue una lógica. Si es ilimitado, esto es, azaroso, puede mutar a cualquier cosa. Pero si sigue una lógica, se vuelve parte de una totalidad que escapa a nuestros parámetros tradicionales…

—Como si el cambio fuera la cosa y no una propiedad de las cosas, ¿no?

—Algo así. Es que la idea de totalidad da algo estático…

—La clave es llevar la contradicción hasta su radicalidad. Nadie puede bañarse dos veces en el mismo río, pero el río siempre es el mismo. Es el mismo río, pero sus aguas son siempre diferentes. Ahora bien, ¿qué define a un río? ¿Sus aguas o su cauce?

—Sus aguas.

—Entonces nunca es el mismo…

—Su cauce.
—Entonces siempre es el mismo…
—Su agua y su cauce.
—Entonces es y no es el mismo río…

—¿Es y no es? Insoportable…

La sangre comienza a desparramarse por el piso. Es muy impactante ver una mancha de sangre avanzando. Parece que se va apropiando de todo lo que toca, lo va enrojeciendo, lo va inundando. Como un río. Aparte, no se escucharon disparos ni ningún sonido fuerte como para justificar tanta sangre, pero el joven estaba herido. Más que herido, estaba muriendo, o tal vez ya estaba muerto. Era mucha sangre para que estuviera agonizando. Mucha y con olor, con mucho olor. No era estrictamente el olor de las clínicas donde uno se saca sangre para un análisis temprano a la mañana. Era otro olor. Como de matadero, como de carnicería. ¿Lo habrán acuchillado? La policía se movía de un lado para otro como asumiendo el acontecimiento. Era claramente un caso de *gatillo fácil*. Gatillo fácil sin gatillo. ¿Cuchillo fácil? Evidentemente algún objeto rompió piel y tejidos para que la sangre brote, pero en principio nadie vio nada. La guitarra ya no estaba apoyada en la pared. Obviamente se la habían robado. Aquí sí el río había terminado. El joven había llegado a su fin. Lo habían llegado. Ya no era un otro. Ya no era. No quise mirarlo aunque el olor me atraía. ¿Por qué me atrae la muerte? Pero no la muerte, sino el olor a muerte. Alguien comenzó a limpiar el charco de sangre frente a los gritos desesperados de un policía que no era ninguno de los tres que advertía sobre el resguardo de la escena. No tocar nada. Dejar todo como estaba. Pero era imposible. Nada permanece idéntico a sí mismo porque todo deviene todo el tiempo. Una escena del crimen siempre va a suponer una pérdida, algo que se distorsiona, porque nada es lo mismo, aunque se trate de la misma escena, que en definitiva por ser una escena ya no es lo mismo.

¿Es lo mismo o no es lo mismo? Parece entonces que, según Heráclito, el río es el mismo y no es el mismo al mismo tiempo, deconstruyendo de ese modo el principio de tercero excluido que sostiene que las cosas o *son* o *no son*, y que no hay lugar para una tercera posibilidad. Decir que el río *es* y *no es* el mismo, aunque incomprensible por contradictorio, nos ayuda a desmarcarnos de un pensamiento binario que exige una polaridad.

Deconstruir las polaridades nunca es salirse de ellas, ya que cualquier salida nos coloca en un nuevo polo. Deconstruir es un primer asomo para comprender que, aunque nuestra conciencia solo admite polos, hay un *entre*, esto es, la oscilación constante *entre* ambos polos que tal vez sea lo único que haya, siendo los polos meros momentos de un péndulo infinito. Pero no se puede pensar el cambio porque no se puede decir el cambio, sino que el cambio es ese movimiento que hace que un concepto refiera a otro, una palabra a otra, y así se produzca la comprensión. Sin

silencios no hay lenguaje. Sin silencios no hay diferencia, y el lenguaje es diferencia aunque se nos presente como un absoluto. Otra vez la angustia. Hay angustia porque hay lo que no hay. Está muerto, grita uno de los policías: el final del cambio o el cambio absoluto.

Y si el río es el tiempo, todo consiste en distinguir entre una interpretación que haga del fluir del tiempo recorridos entre momentos absolutos —los instantes—, o por otro lado, una interpretación que entienda que esos instantes no son más que ilusiones creadas para detener aunque sea conceptualmente el irreverente y despiadado paso de un tiempo que nunca se detiene porque la detención misma es otra ilusión. El instante, una ilusión; si no hay otra cosa que tiempo yéndose.

¿A dónde se va el tiempo? La necesidad farmacológica del instante para que la cosa no se vaya, el horror a ese diluirse indetenible. El instante, una ilusión. Y así, de ilusiones soportamos la existencia, hasta que un acontecimiento hace implotar ese pacto ficcional que nunca pudo cerrarse de modo definitivo. Heráclito puro: el instante y el movimiento, la tranquilidad y la angustia, los opuestos convergiendo para que la cosa tenga sentido, aunque ese sentido no sea más que la sustanciación de una ilusión. La ilusión y lo real, ¿pero se puede romper la dicotomía o es la dicotomía y su lucha la clave para comprender el vínculo *entre* la ilusión y lo real? *Entre*. El río que *es* y *no es* el mismo río. El río, un *entre*. El todo, un *entre*.

Y sin embargo, Heráclito: «*El Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre, todos los opuestos; esta inteligencia toma formas mudables…*» (67). ¿Cómo se relacionan los opuestos? ¿Es un cambio azaroso o el cambio sigue alguna lógica? Hay *logos* en Heráclito. Hay una búsqueda de lógica en el cambio. Distinguimos los opuestos para que esa totalidad, para que cada pequeña totalidad que se muestra como tal evidencie su dependencia con su contrario.

Es que el *logos* para Heráclito tiene que ver con los opuestos que coinciden. No hay cambio azaroso, si no la ilusión no se sustancia y no se produce mundo. Huir del caos sin asumir acríticamente el *cosmos* que se presenta a nuestros sentidos. Pero huir del caos. Buscar que la ilusión anestesie, ¿o hay algún otro propósito para el conocimiento? El *logos*, la lógica oculta y la constancia de que la cosa no se va. Y si se va, entender por qué, comprender sus razones, creer que comprendemos razones. Creer.

Hay un *logos* en Heráclito que conecta los opuestos para que las aguas sosieguen. El cambio no es anárquico. El joven muerto y desangrado no revivirá. Estos vidrios rotos no mutarán en un café con leche. Hay una ley, tiene que haber una ley, cierta proforma, una racionalidad oculta, una serie de posibilidades. Lo imposible no solo es la imposibilidad de las posibilidades. Lo imposible es que lo posible solo pueda ser lo posible, y que la vaca no se vuelva vaso y que esta angustia no se vuelva una tarjeta de crédito, con poco crédito. Lo imposible determina en Heráclito que el cambio sea previsible, imprevisiblemente previsible, pero previsible al fin: el niño crecerá y no será árbol, sino adulto. Y algún día morirá. O no. O algún día morirá fuera de tiempo,

a destiempo, antes de tiempo, como este joven al que miro finalmente y observo desangrarse. La sangre que no para. Como el río…

«SOY EL QUE SOY»

(DIOS)

No llevaba ningún documento, escucho que un policía le dice a otro, mientras intentan tapar al muerto con unas hojas de un diario que se reparte gratuitamente en el subte. La sangre va manchando el papel de diario. La sangre manchada de papel de diario. La sangre que se sigue desparramando. El rostro del joven ya está cubierto. ¿Estará realmente muerto? De lejos parece no respirar, pero unos nuevos policías que llegan nos empiezan a sacar a todos del lugar. ¿Cómo?, ¿no necesitan testigos?

Hay un señor que se resiste con gritos acusatorios y otras dos chicas que se la pasaron sacando fotos de todo el suceso. El que parece ser el líder de todos los policías ordena rápidamente echar a todo el mundo y confiscar el celular con las fotos. Comienza un nuevo tironeo hasta que una de las dos jóvenes, en su intento por zafarse, se resbala en la sangre y cae a los gritos sobre el reciente cadáver destapando su rostro. Mientras voy saliendo lo puedo mirar de frente. Está muerto. No hablo de ciencia ni de medicina, ni de religión. Solo está muerto. Se ve, se siente, se percibe. La vida extinguida. El deceso. El deceso reciente. Demasiado reciente. Como si hubiera un eco de su último respiro. Se sabe. Es previo a cualquier explicación. Se presenta tal vez en esa detención absoluta de cualquier movimiento. O peor, en esa detención absoluta en medio de un todo que deviene. Y se mueve. Todo, menos él. O lo que queda de él. Parece un muñeco. La boca un poco abierta, la nariz que no se mueve. Nada se mueve. Hace mucho calor y nada se mueve en ese muñeco muerto, recientemente asesinado. No pude ver cómo lo mataron, pero veo su rostro joven, muy joven.

Tiene cara de Juan. Dicen que el nombre Juan significa favor de Dios, o regalo de Dios, o Dios ha donado, o fiel a Dios. En todo caso proviene en última instancia del hebreo *Iojanán* o *Yeojanán*, nombre bíblico que contiene parte del nombre de Dios. ¿Será que la policía estaría siendo cómplice de la muerte de Dios? Es que si el nombre expresa algo de la naturaleza de quien lo porta y este joven se llamaba Juan, entonces hay algo de Dios en él. Pero, ¿Dios existe?, o peor, ¿por qué suponemos que un nombre expresa algo de alguna naturaleza? Y además, ¿quién dijo que se llamaba Juan? O doblemente peor: si el nombre no expresa su naturaleza, ¿qué importa cómo se llamaba? O peor, peor: ¿qué es lo que importa? ¿Su muerte? ¿La muerte en general? ¿Pero muere alguien en la muerte en general? O dicho de otro modo, ¿no es la muerte siempre singular? ¿Y si el que muere es nadie? Que no es lo mismo que decir: ¿y si no murió nadie? ¿Es lo mismo?…

En el *Antiguo Testamento*, los nombres de las personas no son casuales. Todo el tiempo, incluso, el texto explica las razones por las que alguien lleva su nombre, o también las razones por las que lo cambia o le es cambiado. Eso supone una relación directa entre el nombre como significante y su significado. Un significado que estaría expresando cierta realidad que hace a la persona o entidad en cuestión. Por ejemplo, Isaac (*Itzjak*) remite en hebreo a la raíz del verbo reír. Así, el hijo de Abraham y Sara recibe ese nombre ya que Sara se rio cuando le anunciaron proféticamente que cerca de sus cien años iba a poder ser madre, hecho que no pudo consumar durante toda su vida. Ya creyéndose estéril y habiendo consentido que su esposo tuviera un hijo con su criada, es anoticiada de su próximo embarazo y responde riéndose en una respuesta casi de desprecio. Por eso, cuando el niño nace, su nombre remite a esa carcajada.

El significado del nombre así, remite. No es casual ni arbitrario: está indicando algo. Como si quien escribiera la *Biblia* se hubiera decidido por darles a los nombres un lugar singular más allá de ser un mero juego de letras. Y más aún, ya que además a la cuestión ontológica se le añade una dimensión propedéutica; esto es, la faceta explicativa de los nombres que pedagógicamente nos indican que, por ejemplo, aquel es Pedro porque es la piedra desde la que se levantará la Iglesia, o este es Israel porque luchó contra el ángel de Dios. O sea, nombres que no son casuales y además se explican. ¿Habrá por eso algún destino o enigma en este joven músico encerrado en su nombre? ¿Estará anunciada su muerte en un nombre que todavía no sabemos cuál es? Pero si así fuera, ¿sería Juan o como se llame un protagonista de la *Biblia*? ¿Es que solo la *Biblia* escribe sus nombres con intención ontológica, propedéutica, etcétera? ¿Estaremos siendo parte de un relato bíblico sin darnos cuenta, o será que este dispositivo se ha ido secularizando y permanece en la necesidad de nuestros nombres de querer ser más que un mero juego de palabras?

¿Y si entonces lo pensamos al revés? ¿No encontraríamos en Juan, tuviese el nombre que sea, siempre —si queremos— una conexión entre este nombre que sea y esta supuesta muerte sin sentido de un joven con una guitarra que necesitaba el dinero de un subte que dejó de funcionar, creo que por un paro o no sabemos bien por qué? Siempre vamos a encontrar una conexión —si queremos— entre un significante y algún significado. Si queremos e incluso aunque no queramos. La inercia del significante que busca sobrepasarse a sí mismo y crear sentido. Así funciona. Así se sobrevive. Este conjunto de palabras que nos atiborra y necesita convergir en una red de significados donde todo encaje en el lugar exacto. La infinita batalla entre el caos y nuestro ejército de palabras. Un nombre albergando un destino domestica nuestra muerte. Y nuestra vida…

Se llama Martín, dice un policía mirando un celular, y no alcanzo a escuchar bien el apellido. No «se llama» más, señor policía. Se llamaba…

Martín viene de Marte, dios de la guerra. *Guerra*. Fácil. Ya está, fin del misterio. O inicio. Las palabras y su significado que no son las cosas, sino otras palabras. El significado de cualquier nombre es siempre toda otra trama de palabras que a su vez remite a otras más, y así. Y el deseo de hacer coincidir unas palabras con otras hace el resto. Mucho se juega en ese deseo. Ahí sí hay alguna clave que se nos escapa.

Lo cierto es que Martín, o como queramos llamarlo, murió, más allá de las palabras (o con las palabras), y su sangre se desparrama por el piso. Martín perdió la guerra, demasiado fácil, lo cierto es que podría haber sido cualquier otro (nombre) y algún significado siempre hubiéramos encontrado. El ser humano, ese animal que se narra. Pero si hay narraciones, hay también lo inenarrable, lo anverso a cualquier relato, esa zona adherida a las palabras del lado de atrás, o de costado, o fuera de todo lugar. Adherida y a la vez suelta, esa zona que es todo lo que no es palabra y que se encuentra del otro lado que no es lado, aunque sí otro. Aquí la muerte y allí eso que llamamos la muerte y que tal vez no tenga nada que ver con la muerte, o con cómo se llame.

Todo lenguaje es simbólico, recordando que la palabra «*símbolo*» remite históricamente a una moneda que se parte en dos y se entrega a dos personas como testimonio de un acuerdo. Una vez cumplido el acuerdo, las partes vuelven a componer el todo. Pero el reencuentro de la moneda es muy particular ya que implica que ambas partes se lanzan conjuntamente (en griego, *símbolo*) y se observa si se corresponden. Una parte siempre es nuestra, pero la otra no nos pertenece. Es del otro. Y el otro siempre nos excede. Por eso es un otro. Porque nos excede. Y es tan otro que es imposible. De ahí que nosotros, cuando lanzamos, lo hacemos conjuntamente con la proyección que hacemos de lo que suponemos que hay del otro lado. Por ejemplo, de este lado la palabra *muerte*, ¿y del otro? De lo posible siempre hay palabra, ¿y de lo imposible? ¿O hacemos posible lo imposible y lo traicionamos? O sea, lo sometemos, lo dominamos, lo comprendemos y nos tranquilizamos. ¿No somos nosotros siempre lanzando del mismo lado una y otra parte de la moneda? ¿Nosotros siempre nosotros en ambos lados, o sea siempre de un mismo lado que se fagocita el otro lado? Si el otro lado es inaccesible ya que es el otro lado, ¿no es toda mención siempre una proyección? ¿No es todo símbolo siempre arbitrario?

Martín murió, dirá dentro de muy poco alguna madre, alguna novia, algún amigo, y claramente no importará ninguna de estas elucubraciones, pero al mismo tiempo ni la madre ni la novia ni el amigo podrán decir nada sino utilizando este mismo lenguaje que no dice nada más que palabras, incluyendo el nombre Martín, que a partir de ahora para muchos significará algo relacionado con este relato. Es más, esa novia después de mucho llanto, depresiones y psiquiatras, probablemente dentro de algún tiempo, retomará su vida afectiva y comenzará una nueva relación con alguien, suponemos que no con un Martín, ¿pero qué sucedería si justo ese chico del que comienza a enamorarse se llamase también Martín? El hijo del vecino del cuarto, separado y vuelto a casar, que tiene unos hijos hermosos de su matrimonio anterior,

Martín, estudia física, no educación física, física, la ciencia dura, y que un día conversaron en la vereda porque ella había olvidado la llave que finalmente encontró manoteando una última vez el fondo de la cartera, pero decidió hacerse la que seguía buscándola para permanecer en la charla. Justo se tenía que llamar Martín, igual que mi novio muerto en un confuso caso de gatillo fácil, o cuchillo fácil, en el subte, ¿te acordás del caso?

Hay algo que molesta y la palabra sana. Sana porque posterga. Sana porque no sana. Sana porque enferma, abre, desencaja. Hablar sabiendo que lo que decimos es un juego endogámico de letras que tejen entre sí un sistema de combinaciones posibles. Martín muerto con la cara cubierta por un diario, por noticias, por palabras. Martín muerto con la cara cubierta por la falta de acuerdo entre los trabajadores y la patronal por un aumento de salarios. Otro maquillaje, otro nombre. Una misma sustancia, muchos nombres. ¿Una misma sustancia? Se llamaba Martín, falta de acuerdo, un joven con una guitarra que ya no está, este tarado que tuvo que reaccionar así era mi novio y se llamaba igual que vos, pero fue hace mucho…

—El nombre nombra lo más propio, lo que nos identifica. No sé si tiene o no tiene que ver con algo de nuestra naturaleza. Dudo que haya una naturaleza, así como algo cerrado, pero el nombre es lo más singular que tenemos. Es más, mucho de nosotros puede cambiar, pero el nombre siempre permanece. E incluso permanece en la memoria.

—No la veo. Podés cambiar de nombre…

—Difícil. Vas a ser siempre el ex-nombre que sea. X, el que se llamaba Y, y cambió su nombre.

—¿Pero no habíamos quedado en que uno cambia todo el tiempo? No entiendo por qué el nombre resistiría el cambio.

—Porque, a pesar de todo y al interior de todo, la singularidad es la singularidad, y el nombre la nombra. Aunque sea arbitrariamente, pero la nombra.

—¿Y la gente que se llama igual? ¿Cómo el nombre distingue la singularidad entre los miles de Juan López que hay, hubo y habrá en el mundo?

—Para cada Juan López, su nombre es propio.

—No. Horror del lenguaje que, como toda economía, busca repeticiones y reducciones. No nos alcanzaría el cerebro para soportar que cada persona tenga un nombre propio y además diferente irreductiblemente a todos los demás.

—Hola. Creo que esta discusión que están teniendo no toma en cuenta la idea de propiedad de la que parten.

—Nadie habló de propiedad.

—El nombre es lo más propio…

—Bueno, pero no es una propiedad. No soy dueño de mi nombre como lo soy de cualquier objeto… Bah, creo…

—Yo creo todo lo contrario en realidad. Nuestro nombre es absolutamente impropio: nadie lo elige, sino que lo cargamos. Es nuestro nombre, pero no por elección propia. O sea que lo más propio es a la vez lo más impropio: nuestro nombre es nuestro, pero no es nuestro. Es delegado, pero no elegido. Como la vida, ¿no? Nadie la eligió y aquí estamos…

—Una vez más, el nombre, entre lo propio y lo impropio. Una vez más, el *entre*…

También el *Crátilo* de Platón intenta realizar una genealogía de los nombres, tanto de las palabras que nombran entidades inanimadas como de los nombres propios, específicamente de los dioses. Y en el debate entre Hermógenes, Crátilo y el mismo Sócrates, vamos presenciando el intento de anclar en la naturaleza misma de las personas y las cosas la esencia de los nombres. Un debate clásico: ¿esencialidad o arbitrariedad? ¿Realismo o nominalismo? De hecho, el nominalismo en cualquiera de sus variantes busca escindir todo nombre de cualquier origen metafísico: el nombre es una convención. Claro que las convenciones tampoco son una cuestión pacífica, sino que implican un tipo de imposición. Una cosa es reducir la convención a un ideal acuerdo democrático, y otra cosa es la idea de convención asociada a la artificialidad de todo nombre. Por lo cual, si el nombre es un artificio, punto seguido se abre todo otro tema: ¿quién lo impone?

No es casual en este sentido que, cuando Dios crea a Adán en el relato de la segunda creación, en *Génesis* 2, le otorgue la prerrogativa de ponerles nombres a los animales. La explicación tradicional se inclina por una lectura de la superioridad y el uso que el ser humano hace del reino animal. Dios le da este poder a Adán ya que, quien pone nombres, define sentidos.

Igualmente, el texto deja claro que el creador es Dios («*Formó Dios desde la tierra todo animal del campo y a toda ave del cielo y se los trajo al hombre para ver cómo los denominaría*»), aunque la puesta de nombre lo erige a Adán en algo así como un pastor domesticador del mundo de lo viviente. Dios crea y el hombre ordena lo viviente. Ordena desde la palabra, casi como una copia degradada de la misma acción original de Dios. Donación, o más bien traslación decaída de una capacidad que se repite, pero con menor alcance: solo la palabra de Dios es creadora.

En el *Génesis*, la creación divina siempre es desde la palabra: «*Dijo Dios: hay luz; y hubo luz*». La palabra de Dios es creadora porque Dios es palabra, verbo, idea. La inmaterialidad de Dios lo coloca en una zona ajena a este mundo, y por eso Dios crea hablando, pero con un habla que no tiene nada que ver con la sonoridad material de lo mundano. Dios, que es incorpóreo, crea hablando el lenguaje sagrado, incomprensible para nuestro mundo; en todo caso graficable en una escritura que por eso va a tener eternamente que ser interpretada. Y así como Dios forma con la palabra, en paralelo el ser humano conforma sentido sobre aquello que va a dominar: lo viviente.

Es más, no es extraño que la novia de Martín termine encontrando a otro Martín para continuar en su infructuosa búsqueda hacia la nada. No es extraño solamente porque el lenguaje no hace otra cosa que construir relatos. No desperdiga las palabras por ahí estableciendo solo conexiones normativas. No le alcanza: necesita que ese cúmulo de letras conforme un sentido. Uno, varios, pero sentido. El lenguaje es siempre un juego que conjura el sinsentido. Como en la idea de Wittgenstein de los juegos de lenguaje[8]: piezas y leyes que vinculan las palabras creando sentido. No importa la realidad, porque la realidad, que es siempre una donación de significado, es también una construcción del lenguaje: a todos nos cierra el azaroso destino que une a un Martín con el otro Martín, una guerra que lleva a otra guerra, y así salir del escandaloso relativismo nominalista que haría de cada palabra algo casual o arbitrario, que es lo mismo.

En realidad es peor ya que, según el relato bíblico de *Génesis* 2, Dios piensa que no es bueno que el «hombre» esté solo, y según la afamada resolución, duerme a Adán y extrae una costilla o un costado y crea a Eva, la mujer. Sin embargo esta segunda creación del ser humano[9] no es tan simple: cuando Dios se da cuenta de que no es bueno que el hombre esté solo, no crea inmediatamente a la mujer, sino que en el medio crea a todo el mundo animal (como si fuera un todo homogéneo) y se lo ofrece a Adán como posible compañía.

Un texto bíblico ambiguo[10] nos hace dudar todo el tiempo de este sentido, pero está claro que, frente a la reflexión divina de la inconveniente soledad del hombre en *Génesis* 2, 18, Dios comienza a formar a los animales en *Génesis* 2, 19 y se los brinda al ser humano para que les ponga nombres (o sea, para que pruebe si alguna de las especies animales podrían resultar en la compañía anhelada por Adán). Adán le pone nombre a todo el mundo, «*denominó el hombre con nombres a todos los animales y a las aves del cielo y a todas las fieras del campo*», o sea trató de configurar alguna animalidad como compañía, como pareja, pero en ningún caso —después de nominarlos— «*encontró ayuda*». Por eso Dios lo duerme en *Génesis* 2, 21 y de su costado forma a la mujer, porque —en un juego de lenguaje evidente— Adán se reconoce viendo a su nueva pareja, que «*esta vez: hueso de mi hueso y carne de mi carne*» y por eso la llama *«varon (ishá)»*, para diferenciarla y asociarla con su propia condición de *«varón (ish)»*. En el hebreo bíblico, la palabra para *mujer* que se menciona es una declinación femenina del sustantivo *varón* como sinónimo de hombre: *varona*.

Por eso, Stephen Moses[11] concluye que Adán buscó en los animales una compañía imposible, ya que su alteridad es tan irreductible que solo una pareja podría surgir de esa zona de indistinción entre lo propio y lo extraño: Eva *es* y *no es* Adán, y viceversa. Entre Adán y Eva hay un común esencial que al mismo tiempo es diferente, mientras que con el resto animal solo habría diferencia. Así, Adán (en una clara primacía del macho) nomina a la mujer con un nombre que remite a este juego entre lo mismo y lo otro. Todo sucede en el lenguaje. De hecho, el mismo nombre

Adán remite a la tierra de la cual fue hecho, así como Martín, el muerto, remite a la guerra de la que finalmente fue parte en los últimos instantes de su vida. Una vez más, si queremos, todo adquiere una trascendencia significativa tranquilizante y bella. Todo encaja perfectamente en ese impulso del lenguaje de contar historias: de dioses, de átomos, de fuerzas, de órganos. Da igual. Todo encaja, o tiene que encajar, ya que lo que no encaja se queda afuera. Afuera del lenguaje, donde no hay nada, y por eso lo innombrable es taxativamente disuelto en su entidad.

Pero además, la singularidad del nombre crea una zona de existencia y de derecho: ser alguien es tener un nombre. No tener nombre es formar parte de una masa indefinida de cuerpo, materia, espacio. Las vacas no tienen nombre. Son vacas, nombre que les habrá puesto Adán y que en cualquier diccionario incluye entre sus acepciones su condición de alimento para el ser humano. Por eso algo cambió cuando Martín fue Martín. Por eso lo había llamado Juan. Por eso, la necesidad del nombre, de esa tensión entre lo propio y lo impropio que salva y a la vez asesina.

Ya me quería ir. Necesitaba salir, tomar un poco de aire y contar lo que había visto. O lo que suponía que había visto. Era obvio que lo habían matado, pero no entendía cómo. No vi ni el cuchillo ni la herida. Solo vi y olí la sangre, que era mucha, y que no podía explicarse por una herida de un golpe o de una trompada. Eso era claro: acá hubo un orificio en la carne, y la carne sangra, se desangra y muere. La sangre que vivifica al cuerpo, ¿pero es lo mismo el cuerpo y la carne? La carne, la gran desterrada de los textos y de las teorías, tal vez porque nos hermana demasiado con lo animal y sobre todo con su ingestión. Pero Dios no tuvo problemas, relata Juan el apóstol, ya que «el verbo se hizo carne». Metáfora difícil de comprender entre nuestro modo inmaterial de pensar el lenguaje (¿pero la palabra no tiene sonido o grafía?) y la carne que excede nuestra tolerancia de lo corpóreo. Otro «*entre*». Lo descarnado de la lengua y lo arrebatado de la carne. Demasiado vivo para ser palabra y demasiado orgásmico para ser materia.

Claro que el cuerpo parece ser una totalidad funcionando armónicamente. El cuerpo es metafísico, pero la carne no. El cuerpo supone un orden, la carne es anárquica. Excede. Desborda, y sin embargo Dios como palabra se hizo carne y habitó entre nosotros. Es que estaba demasiado lejos. Parece que intentó algunas veces acercarse, pero ¿cómo entender una cercanía de lo que por definición es lejano?

De hecho, su mayor cercanía previa fue haberse presentado como zarza ardiente a Moisés en *Éxodo* 3. El pueblo hebreo, que aún no era pueblo en sentido estricto, pero que ya era el protopueblo de Dios, o Jehová, o Él, o el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, o YHWH (el *Tetragramaton*), se encontraba esclavizado en la tierra de Egipto. El sufrimiento y lamento llegó finalmente a Dios, que decidió liberarlos de aquel suplicio, pero de un modo bastante intrincado. Primero, define que su libertador fuese un hijo de una familia hebrea arrojado al río por su familia (ya que los egipcios

habían decidido asesinar a todos los recién nacidos hebreos) y salvado por la hija del Faraón, quien lo llama Moisés, «sacado del agua». Moisés vive toda la primera parte de su vida como un príncipe hasta que toma conciencia de su origen hebreo y, por defender a un esclavo maltratado, mata a un guardia egipcio y huye. Llega al desierto del Sinaí y oye hablar de una montaña extraña donde se supone que Dios se hacía presente. Pastoreando llega a la montaña y tiene un encuentro definitivo con Dios, que le habla desde una zarza que, incendiándose, nunca termina sin embargo de consumirse.

Dios lo llama a convertirse en el liberador del pueblo hebreo, pero Moisés se rehúsa. Tiembla, duda, tartamudea. No es casual que Moisés sea tartamudo, esa imposibilidad del uso de la palabra que al mismo tiempo desnuda que tal vez todo lenguaje sea algo tartamudo; ¿o cómo definir el uso perfecto de una voz sin trabas? ¿No somos todos de algún modo tartamudos? Y finalmente Moisés no puede no aceptar su destino, pero inquiere a Dios con una pregunta fundamental: ¿cuál es tu nombre? Es que Dios pretende que Moisés lidere la revuelta del pueblo esclavo en su nombre, y por eso Moisés, muy atinado, aprovecha y, desplazando la inquietud a un pueblo que exigiría saber cuál es su sostén, afirma: «*si ellos me preguntasen cuál es su nombre, ¿qué les diría?*».

Moisés hace la pregunta límite. Llega al límite con la pregunta. Si Dios responde la pregunta, se termina la *Biblia*. Y el mundo. Se termina o empieza, que es lo mismo. Dicho al revés: toda la historia del mundo es la conciencia de que esta pregunta no tiene respuesta, y al mismo tiempo, de que nada anima más al ser humano que el deseo de alcanzar esa respuesta imposible. Es que, si el lenguaje expresa la naturaleza esencial de las cosas y Dios responde la pregunta por su nombre con una respuesta certera y contundente, los dos mundos confluirían en uno solo y desayunaríamos cada mañana con los dioses, ausentes de deseo y, por eso, de dolor y placer, más allá del más allá. Pero en todo lenguaje siempre hay deseo, sostiene Derrida[12], y por eso Dios, o quien sea, aunque crea estar respondiendo con una afirmación sustantiva y definitiva, no hace más que arrojar una nueva apertura para que la conversación continúe. Incluso, aunque su propio deseo sea otro. O sea, Dios también tartamudea.

¿Cuál es tu nombre?, me dice otro policía que no sé cómo llegó porque no lo había visto hasta entonces. Me demoraron como testigo. Necesito su documento, señor. ¿Mi nombre? ¿Señor? ¿Testigo? ¿Documento? Moisés tendría que haberle pedido el documento a Dios y todo hubiera sido mucho menos traumático para el mundo. Busco alocadamente en mi mochila un documento que sé dónde está, pero trato de esquivarlo. No quiero ser testigo ni quiero decir mi nombre. No quiero ser testigo porque toda la sospecha que pudiera tener sobre el acontecimiento de la muerte de Martín resultaría en vano. La policía quiere que yo declare lo que ellos necesitan que yo diga.

¿Y si el relato del *Éxodo* fuese exactamente similar en su estructura? ¿Y si en realidad Moisés, el escribiente (¿o no es Moisés quien escribió el texto donde dice

que Moisés escribió el texto?), estuviera tomando de testigo a Dios y le preguntara su nombre, mientras este se escondiera detrás de una zarza ardiente y esquivara la respuesta y perdiera su documento? La lectura tradicional nos dice que Dios se presenta en una zarza ardiente para no destruir con su presencia omnipotente a un pobre ser humano como Moisés, que se derretiría de solo mirarlo. ¿Pero si es al revés y en realidad Dios se está escondiendo de un Moisés que lo está interrogando?

Me olvidé el documento. El policía refunfuña y habla por lo bajo con su compañero. No se puede salir a la calle sin documentos y además necesitamos su testimonio. Un móvil lo acompañará a su casa para buscarlo. Necesitamos su declaración. ¿Y si Dios se ocultase de un ser humano que le pide una sincronía imposible? Aquí en el *Antiguo Testamento*, los nombres significan. Si Dios dice su nombre, si Dios expresa su naturaleza, todo pierde sentido: Dios, el mundo, el hombre. No hay pregunta más claramente sin respuesta que la que Moisés le hace a Dios, pero al mismo tiempo no hay pregunta más urgente, más necesaria, más humana. Preguntar hay que preguntar porque Dios está ahí a punto de revelarlo todo. Pero Dios es Dios, eso significa que es lo imposible: si Dios hubiera contestado; o bien hubiera mentido, o bien hubiésemos alcanzado lo imposible y todo este valle de lágrimas se hubiera acabado. ¿Pero contestó o no contestó Moisés? O peor, ¿mintió Dios cuando contestó? ¿Y cómo saber cuándo alguien miente? ¿No es todo lenguaje en principio sospechable de mentira? ¿Cómo se sabe que quien habla dice realmente lo que quiere decir? O como sostiene también Derrida, tal vez no haya forma de demostrar que alguien miente, o sea, de demostrar la voluntad de la mentira[13]. Lo perdí, dije sabiendo que nadie me estaba creyendo, ¿me puedo ir? A ver, esperá, ¿cuál es tu nombre? ¿Mi nombre? «*Yo soy el que soy*».

¿Se puede definir a Dios? La pregunta es doble. Es la pregunta sobre la naturaleza de Dios, pero al mismo tiempo es la pregunta sobre lo definible. ¿Es todo definible? Y si todo es definible, ¿entonces nada hay más allá del lenguaje? O mejor dicho, que todo sea definible, ¿significa que con nuestro pensamiento/lenguaje podemos conocerlo todo, o inversamente, que estamos condenados solo a conocer lo que nuestro pensamiento/lenguaje nos permite, esto es, a reconocer que lo real comienza en realidad más allá del lenguaje?

¿Se puede definir a Dios? El problema con esta pregunta es que expresa el problema mismo de la naturaleza de Dios, ya que lo que se está buscando con la pregunta es poder comprender si hay algo más allá de los límites del mundo. ¿Hay algo más? Y como los límites de nuestro mundo, al decir de Wittgenstein, son los límites de nuestro lenguaje[14], todo lo que sea puesto en palabras ya es parte de nuestro mundo. O dicho de otro modo: el límite es el lenguaje. Si la pregunta por Dios es la pregunta por lo que excede a nuestro mundo, estamos de alguna manera condenados al silencio, ya que todo lo que digamos sobre el más allá está siendo

dicho desde el más acá. El lenguaje es el más acá. ¿Cómo hablar del más allá desde el más acá sino proyectando las categorías del más acá en el más allá y de ese modo disolviendo la especificidad del más allá?

Todo lo que digamos sobre Dios o sobre la idea de un posible más allá cae en contradicción, ya que se supone que ese otro más allá es tal (es otro) porque no comparte nada con el más acá. Pero si lo podemos definir, si lo podemos nombrar, entonces hay continuidad entre ambos mundos. Como sea que definamos el más allá, en principio y por principio, no debería haber un puente, un *continuum*, ya que entonces no estaríamos hablando de lo que está más allá del límite. Lo que está más allá del límite no puede tener ningún tipo de contacto con el límite, porque entonces no estaría más allá, sino que sería parte del más acá, pero expandido.

Porque incluso si supusiéramos que lo que está más allá del límite, por limitar, por contactarse a través del límite, se ve contaminado o tocado por el más acá, y entonces pensásemos un más allá no como algo absolutamente autónomo, sino como la contracara o el anverso del más acá, pero vinculado a través de una frontera que separaría dos ámbitos independientes unidos por esa misma separación, tendríamos sin embargo los siguientes problemas:

1) ¿Por qué pensar el más allá desde las dimensiones y categorías con las que pensamos el más acá?

2) ¿Por qué pensarlo como un «espacio», cuando la idea de espacio de la que partimos es la del más acá?

3) ¿Por qué no pensar que, si así fuera el caso?, ¿no podría darse que entre el más acá y el más allá se constituyese una falsa totalidad, que a su vez estaría limitada por el «verdadero» más allá, en principio ausente de estas disquisiciones?

4) Y así…

Imposible, me dice el policía, al tiempo que le entran muy seguidamente ocho, nueve notificaciones de whatsapp y se pone a leer haciendo gestos de disconformidad. Es una obligación ciudadana ser testigo. Vamos a su casa y lo busca bien, por ahí aparece. Creo que se estaba haciendo el que leía mensajes de whatsapp, y sin embargo se encontraba muy atento a mis reacciones. Me estaba mintiendo. Quería tantearme. Claramente el policía que me estaba mintiendo sabía que yo le estaba mintiendo. Cualquiera hubiera respondido igual que yo en idéntica situación, pero creo que además él sabía que yo desconfiaba de todo lo que estaba pasando y me estaba midiendo. Me mentía para medirme y yo lo sabía. Yo lo sabía porque yo le estaba mintiendo también y solo el que miente intuye cuando el otro miente. O lo que es lo mismo: el que miente ya no puede reconocer la diferencia entre la verdad y la mentira, ya que supone que todo el mundo está mintiendo como uno. Es que, como dice Derrida[15], es imposible determinar si alguien miente ya que la mentira tiene que ver con la voluntad de querer mentir y no con el error. Aquel que se equivoca no

miente. Simplemente se equivoca. Aquel que miente, sabe —solo él sabe y no hay manera de demostrarlo— que está mintiendo. ¿Dios le mintió a Moisés? ¿Cuál es tu nombre?, se atrevió Moisés, «*Yo soy el que soy*».

No solo se trata de comprender si la naturaleza de Dios es definible, sino que, suponiendo que alguien se lo encuentra a Dios detrás de una zarza ardiente, y suponiendo que efectivamente se trate de Dios (o no, igual no suma a la cuestión), Dios no nos mentiría. O incluso, suponiendo todo lo anterior, y suponiendo que Dios por definición no miente, tampoco sería posible aseverar que, cuando Dios responde por su nombre, realmente lo que el ser humano escucha sea efectivamente el nombre de Dios. De algún modo, siempre se necesitaron mediadores para poder legítimamente lograr cierta continuidad entre Dios y el mundo, pero al mismo tiempo se produce también siempre una degradación o descenso ontológico desde Dios, pasando por sus mediadores, hacia la comprensión universal del concepto que sea.

¿Se puede definir a Dios? O mejor, si Dios es lo que excede de forma absolutamente radical al mundo, ¿no se vuelve entonces imposible pensarlo, nombrarlo, intuirlo? ¿No es justamente esta sensación de traición en el nombre de Dios la que nos estaría indicando la presencia de una ausencia que nunca podría presentarse?

Hay un movimiento conceptual que se produce cuando comprendemos que cualquier nombre de Dios ya no corresponde a Dios, porque nada de lo que habita este mundo podría corresponder a lo que excede este mundo. Y siendo así, ¿por qué creemos que, si los límites del mundo son los límites de nuestro lenguaje, hay sin embargo algo más? Tengo dos posibilidades: o me voy con ellos a mi casa y sostengo hasta el final la mentira, o me hago el inocente y admito haber encontrado el documento en un bolsillo. La primera opción es la más valiente, la más coherente con lo que sospecho que ha sucedido en este lugar. La primera opción es más riesgosa, pero más jugada con el compromiso político de alguien que todavía cree. ¡Acá está!, ¡lo encontré! Se ve que se me había traspapelado…

—No entiendo cuál es el problema con la definición de Dios. Creo que no hay noción más compartida por todas las culturas y más comprensible que la idea de Dios. ¿Qué es Dios? Llamalo como quieras y dotalo de las funciones que quieras, pero si hay un inicio, si hay un origen, si tiene que haber un origen, si hay un principio que no está afectado por todas las limitaciones de este mundo cambiante, eso sería Dios: lo que no muere, lo que no cambia, lo que hace que todo sea, la perfección, el absoluto, Dios.

—¡Qué fácil! Nadie cuestiona que así se haya definido a Dios tradicionalmente. Lo que estamos cuestionando es si esa definición define algo o es un mero artificio creado por el ser humano en función de sus propias limitaciones. Es como que ese Dios de la tradición parte de todas las deficiencias de lo humano y las resuelve en una

figura perfecta que, por perfecta, no padece. Si el ser humano es falta, carencia, límite, y esa limitancia nos angustia, entonces terminamos inventando la metáfora de Dios para salvaguardarnos y adorar a un nuevo ídolo: un superhombre. ¿Pero no dice el *Antiguo Testamento* que Dios viene a demoler la idolatría?

—Obvio que acá ninguno de nosotros admite ciegamente la existencia de Dios. De Dios ni de nada: esto es filosofía. Solo te digo que entiendo su definición. Y entiendo por qué fue postulada de ese modo. Después hay que demostrar que existe (si existiera), obviamente. Tampoco a mí me cierran esos argumentos ontológicos que intentan demostrar la existencia de Dios a través de su esencia, aunque vale la pena decirlo, tenían su costado interesante…

—¿Cómo eran?

—Son medio un círculo vicioso. Si definimos a Dios como el ser más perfecto concebible, decía san Anselmo en el *Proslogion*, entonces por ser lo más perfecto no puede carecer de nada, ya que, si careciera de algo, no sería lo más perfecto concebible. Ahora bien, si no hay ningún tipo de carencia, entonces Dios tiene que existir, ya que su no existencia estaría vista como una carencia: lo que es perfecto no puede carecer de nada, luego, la inexistencia es vista como una carencia. Conclusión: en la esencia misma de Dios, o sea, en su definición se encuentra ya su existencia. Es el único ente cuya definición incluye la garantía de su existencia.

—Es un juego de palabras…

—Perdón que interrumpa una vez más a ambos, pero claramente todo es un juego de palabras. Cualquier definición está siempre suponiendo la correspondencia entre las palabras y las cosas. Pero incluso al interior de este juego de palabras, lo que no cierra es el punto de partida: ¿quién dijo que esa definición de Dios es la correcta?

—Es que todos más o menos, de una u otra manera, cuando nos referimos a Dios lo hacemos de un modo bastante parecido.

—Creo exactamente lo contrario. Lo único en lo que todos coincidimos es en la definición de la carencia. O peor, en admitirnos ontológicamente carentes. O sea, finitos. Dios es una creación de la finitud y, por ende, Dios (o bien la idea de Dios de la que partimos) es finito. Si hay un Dios, no es Dios. Si hay un Dios, *no es*. Si hay Dios, está más allá del ser y del no ser. ¿Estar?

Pero mientras el policía me miraba con un gesto un poco de superioridad práctica y un poco de complicidad, unos gritos como de autoridad en serio empezaron a escucharse bajando la escalera. Parece que se trataba de un comisario muy importante acompañado por una señora, aparentemente funcionaria política, que no dejaba de hablar por su celular y combinaba sonrisas con movimientos imperativos de su cabeza, como diciendo «así no», «sacame esto de adelante», «no molestes». Mi policía —que a esa altura ya era mío frente a la extrañeza de este nuevo escenario— giró rápidamente e hizo la venia y esas cosas que hacen los policías, los militares,

toda esa especie de ritualidad gestual corporal que anticipa con el cuerpo un sistema jerárquico de obediencia debida como diciendo «en mi cuerpo ya está impresa la jerarquía». Pero nadie se mira de verdad cuando se hacen esos gestos. Si no se hace la venia, es signo de desobediencia que puede hasta culminar en prisión, pero si se la hace todo sigue su curso normal. Gran triunfo de la normalización que vacía movimientos corporales al transformarlos en meras prácticas de disciplinamientos cotidianos. Y a la inversa, cuánta identificación encontramos en aquellos que conjuran sus causas, luchas, o simplemente sus expresiones en el gesto efímero de una señal del cuerpo: un puño, una «ve», un ok.

Tenía ganas de hacer la venia yo también, pero hacerla en serio, cuando a la señora, en un movimiento torpe, se le cae el celular justo encima del cuerpo del muerto. Lo que hubiera debido ser un griterío general trocó en un gran silencio. El comisario miró a la señora con esa mirada de los que desprecian la torpeza ajena, pero ella, sin hacerse cargo de nada y mirándonos a todos casi con una sonrisa, se agachó y levantó el celular todo manchado de sangre. La escena se congeló. Parecía que duraba una eternidad. Todos mirándonos con todos y todos con la carcajada atragantada, no te puede pasar que se te caiga el celular justo arriba del occiso. Recién ahí, alguien —otro policía— le acercó un pañuelo para limpiarlo. La señora recompuso su postura y le preguntó en voz alta al policía, como si fuera una película: ¿cuál era su nombre?

«*“Yo soy el que soy”. Y dijo: Así dirás a los hijos de Israel: Yo soy me envió a vosotros. Además dijo Dios* (Elohim) *a Moisés: Así dirás a los hijos de Israel*: Jehová (YHWH), *el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para la eternidad (para siempre); con él se me recordará generación por generación*». Aquí, en este texto famoso aparece la frase. Dios le responde a Moisés su inquietud por el nombre de Dios.

Ahora, Dios en estos dos versículos, *Éxodo* 3, 14 y 15, tiene en realidad cinco nombres. Es «*Yo soy el que soy*», pero también es «*Yo soy*» y «*Jehová*» o «*Yahvé*» o en su formulación gráfica: YHWH, el *Tetragramaton*. Y además es «*el Dios de vuestros padres*», y además es Dios (*Elohim*) en la voz del narrador. Claro que, si intentamos seguir la trama de modo más lineal, su primera respuesta es «*Yo soy el que soy*». Luego parece como que la abrevia con el «*Yo soy*», pero imprevistamente introduce el *Tetragramaton* como nombre propio. Los últimos dos nombres son más cuestionables como nombres, ya que uno remite a la voz del narrador y el otro está muy directamente ligado intratextualmente a un momento anterior del relato: soy el mismo que vengo protagonizando el texto desde el *Génesis*, el Dios de tu ascendencia.

Incluso si nos pusiéramos más estrictos, el único nombre propio que aparece no describiendo en principio una cualidad, sino como un útil lingüístico diferente de aquello a lo que refiere, es «*Jehová*», pronunciación aparentemente consensuada de la

grafía YHWH, conocida como el *Tetragramaton*. Este nombre de Dios aparece en el texto más de seis mil veces. Sin embargo, parecería que este compuesto de cuatro letras, dos repetidas, estaría representando de modo simbólico la misma idea presente en «*Soy lo que soy*». «*Jehová*», o sea, la pronunciación fonética de la aparente sigla Y-H-W (o también V)-H estaría expresando una de las nociones claves de toda filosofía: el *ser*. Estas letras hebreas remiten distorsionadamente al verbo *ser*. ¿Por qué no utilizar directamente el verbo *ser* o alguna de sus conjugaciones?

De hecho, se lo hace en la primera respuesta, pero parece que hay una necesidad de dificultar la pronunciación del nombre de Dios, ya que desde tiempos milenarios —por lo menos el exilio en Babilonia, que es el siglo VI a. C.— el pueblo hebreo tiene prohibido enunciar verbalmente el nombre de Dios, nombrar al nombre. Incluso, hay interpretaciones que explican que en YHWH se encuentran superpuestas los tres tiempos del verbo *ser*: una yuxtaposición de tres palabras en una. Nace así, probablemente, uno de los nombres más famosos de la historia de la cultura occidental: Jehová. Un nombre que en un libro donde todo remite a su ser, sin embargo no remite a ningún ser concreto, sino que pone en evidencia el único gran problema filosófico donde todo ni empieza ni termina. Y si le sumamos que la particularidad del idioma hebreo es, como se sabe, que no contiene vocales, el *Tetragramaton* generó entonces los más múltiples debates sobre su fonética. De hecho, muchos observantes religiosos judíos no mencionan el nombre Jehová, sino que, cada vez que aparece el *Tetragramaton*, dicen *Ha Shem*, o sea, el *Nombre*; o *Adonai*, o sea, el Señor. Todos los caminos parece que finalmente una vez más conducen al *ser*, ¿pero qué o quién es el *ser*?

¿Quién es este muchacho?, vuelve a preguntar la señora, ¿no llevaba documentos? Llevar documentos, esa escisión entre la vida como dato desnudo y el ser parte de una burocracia organizada en clasificaciones superpuestas que homologa vida con ciudadanía y que exige, para aplicar como ciudadano, nunca olvidarse la muestra de plástico que acredita esa ciudadanía que se supone que garantiza no ser solo un pedazo de carne, que en última instancia es lo que somos. Acreditar, de la carne al plástico. Dar crédito. Creer. El plástico que da crédito e instituye que, si hay correspondencia, la ciudadanía funciona. El plástico que nomina y objetiva el nombre: Martín, exvivo. Martín, hijo de alguien que a esta altura probablemente continúe inmerso en su cotidianeidad sin saber que dentro de pocas horas arderá de dolor al enterarse de la muerte de su hijo.

¿Qué define lo que somos? ¿Y qué somos? Seguro que el plástico no define nuestro cuerpo intervenido. ¿Quiénes somos, entonces? O peor, ¿qué tiene entonces que ver el nombre con lo que somos? En realidad, la mención a la historia del pueblo hebreo en este pasaje del *Éxodo*, a través de la memoria de los antepasados de quienes Moisés se supone que proviene, al igual que todos los de su pueblo, se

mezcla aquí con una definición más teológica, más filosófica. Hay como una necesidad de sostener, por un lado, la historia bíblica como un hecho histórico, como una crónica de sucesos que verdaderamente han ocurrido. La inserción de todo el *affaire* sobre el nombre de Dios en medio del relato de la vida de Moisés busca suavizar lo teológico y, sobre todo, instalarlo, hacerlo creíble, cotidianizarlo. Es en medio de una conversación con sus idas y vueltas, con un Moisés dubitativo y hasta rebelde, que Dios enuncia su nombre. ¿Pero qué dijo Dios de sí mismo? ¿O qué quiso decir? ¿O qué suponemos que quiso decir?

Pero ¿quién era este muchacho?, volvió a repetir una vez más la señora con una insistencia que hacía suponer que se encontraba realmente interesada en el muerto. Pero la ilusión, o más bien la duda, duró muy poco. La señora cambió la mirada en un segundo y, haciendo el gesto de cubrirse la boca como para que nadie le leyera los labios, preguntó: ¿qué le decimos a la prensa? Así, dicho a todos y a ninguno. O dicho para sí misma. ¿Qué le decimos a la prensa? ¿Cómo contamos la historia? Todo empieza y termina en este lugar. Moisés casi como que le clama a Dios: me van a preguntar por vos, ¿y entonces qué les digo? ¿Cómo comunico esta aparición, esta compañía, este destino? La prensa, ese pasaje de lo supuestamente real a lenguaje y más lenguaje y más lenguaje. ¿Qué digo?, le preguntó la señora al comisario tomando ahora una gaseosa, no está fría, traeme otra, ¿qué decimos?

En ese momento me percaté de que yo no era el único secuestrado para oficiar de testigo (más lenguaje), sino que en otros rincones de la estación había una mujer sentada en el piso junto a dos policías, y por otro lado, dos jóvenes con apariencia deportiva enajenados en sus celulares esperando su turno. La respuesta de Dios a la pregunta de Moisés, de acuerdo al relato bíblico del *Pentateuco* o *Torá* que se supone que escribió, o bien Dios o bien Moisés inspirado por Dios, fue «*Yo soy el que soy*», de acuerdo a la traducción de la Septuaginta (traducen el texto al griego) que entonces se canoniza para la historia venidera de Occidente. Pero en el texto original el verbo «*ser*» no está en presente, sino en futuro, generando una fórmula abierta a múltiples interpretaciones: «*seré lo que seré*». Cuál es tu nombre, pregunta Moisés. *Seré lo que seré*, responde Dios. ¿Qué está preguntando Moisés? ¿Por *qué* está preguntando Moisés? ¿Por ese artefacto, esa máscara, esa insignia, esa denominación, esa abreviatura? ¿O Moisés, como en todo el *Antiguo Testamento*, sabe cuando pregunta que los nombres en este texto refieren, o intentan referir, a una naturaleza, a una supuesta esencia, o mínimamente a una descripción de lo que se supone que la entidad en cuestión *es*, o sea, al *ser*? Por lo menos la señora tiene el panorama mucho más claro: quién *es* este muchacho significa *cómo* comunicamos este acontecimiento. Pero la Septuaginta —ese grupo de setenta sabios que traducen el texto al griego y que, según cuenta la leyenda, cada uno lo hace de modo separado, encerrado en su habitación, y al final, cuando cotejan las setenta traducciones, todas decían lo mismo — interpreta el sentido de la afirmación de Dios de otra manera y conforma el texto bíblico transformando el futuro verbal en presente: ya no «*seré lo que seré*», sino

«*soy lo que soy*», aportando su parte a la consolidación de una idea filosófica del *ser* más bien absoluta, última, definitiva.

Hay un acontecimiento, pero siempre hay nombres. Y hay un nombre que se vuelve hegemónico y cree estar expresando la verdad del acontecimiento. Y ni siquiera se trata de argumentar a favor o en contra del orden público, la labor de la policía, la resistencia a un arresto, el gatillo fácil, o lo que fuera. Se trata de comprender, si fuera posible, qué significa una muerte. Esta muerte. Y de este modo. Los acontecimientos suceden, acontecen, acaecen, y lo que dejan son huellas, esto es, toda la historia de la cultura, que no es más que un juego infinito de lecturas de lecturas de esas huellas. Una huella: no su impresión, sino su ausencia. «*Seré lo que seré*», así en futuro se parece más a una huella que «*soy el que soy*», así en presente, que se parece más a un monolito y que ha llevado en la filosofía medieval a su formulación más tradicional: «*ego sum qui sum*»**[16]**, «*el que es*», o sea, el *Ser*, o sea, el Ser Supremo.

«*Seré lo que seré*» apunta a otra dirección: nunca soy plenamente, sino que la plenitud, si la hay, se va dando en cada *siendo*; soy el que estaré, siempre; soy lo que las diferentes lecturas hagan de mí a lo largo de la historia venidera; no tengo nombre, solo soy siendo; si algo hay, eso soy yo: el que es y será siempre, ya que el resto son falsas deidades. Lo cierto es que, se analice por donde se analice, ante la pregunta de Moisés, Dios contesta de un modo que enlaza su propia definición con la cuestión del *ser*. Tanto con su respuesta como con la introducción del *Tetragramaton*, que entendemos no deja de ser una derivación del verbo ser con el aditamento de su distorsión para no ser pronunciado.

También todo esto podría leerse al revés, sobre todo la cuestión de las causas y los motivos. Al igual que sucede con el presocratismo y su versión aristotélica, podría haber una búsqueda desde el mundo griego de leer el texto bíblico focalizando más una versión ontológica del nombre de Dios y no tanto la de un mero nombre que, aunque surgido de una derivación de la respuesta de Dios, no deja de ser simplemente el nombre del dios de un pueblo. Se puede leer el *Antiguo Testamento* como mínimo de dos modos: o como un libro de relatos cosmogónico más, un libro que narra la historia de un pueblo con sus héroes, sus leyendas y sus dioses (o único Dios en este caso); o se lo puede elevar a un rango ontoteológico y considerar que en él se revela el absoluto. El encuentro entre el mundo bíblico y el mundo griego optó por este segundo camino. No es casual, por eso, que se lo haya transformado en un libro plagado de misterios, enigmas y secretos a ser develados. Y máxime cuando se trata del nombre de Dios.

¿Vos viste cómo lo mataron?, me pregunta la mujer que en ese lapso se me había acercado. Todos los policías se habían ido más cerca de las escaleras que subían a la calle porque ya habían aparecido los primeros móviles periodísticos. Vi cuando los

policías se le tiraron encima y ahí mismo la sangre, le respondí. Ella me miraba sin verme. Estaba nerviosa. A mí la angustia existencial me había abandonado por un rato, evidentemente. ¿Nos van a hacer declarar?, me vuelve a preguntar con una voz temblorosa confirmando su estado de nerviosismo. Los que no estaban para nada nerviosos eran los jóvenes deportistas que seguían inmersos en sus celulares. Entiendo que sí, le contesté, pero esta vez con una voz más relajada, como diciéndole sin decirle: yo estoy tranquilo. Como diciéndole sin decirle. Un lenguaje que, consciente de sus limitaciones, habla siempre en doble, triple o múltiples sentidos. El problema del nombre de Dios no es Dios sino el nombre. Pero tranquila, encaré, uno dice lo que quiere. Creo que recién ahí me vio. Se fue retirando con el ceño frunciéndose. No entendí si le había molestado mi respuesta. Cierto, me dijo, y se quedó como perdida. «Uno dice lo que quiere» tiene la misma sustancia que «uno hace lo que quiere», o «uno decide lo que quiere». No sé si me resultaba más molesta la ingenuidad de una autonomía liberal berreta o el uso impersonal de la palabra *uno*, pero en situaciones de riesgo uno recae en todos esos lugares contra los que pelea todo el resto de su vida consciente.

Cuando parecía que la relación con mi nueva amiga se había enfriado, ella me susurró haciendo el gesto de taparse media cara para potenciar el gesto: nos van a dejar pegados, rajemos. Era muy intenso el bullicio que se escuchaba desde afuera y por suerte para nosotros se había desmadrado toda la escena. Tomé impulsivamente de la muñeca a la mujer y nos dirigimos detrás de las espaldas de todos, hacia la escalera de enfrente, custodiada por dos policías que observaban cruzadamente lo que estaba sucediendo. Tenemos que salir, les imploré como creyendo que se iban a apiadar de nosotros. Nos miraron extrañados y el más joven me preguntó: ¿cuál es su nombre? *Seré lo que seré*.

Si Dios se presenta como el *ser*, según la versión más helenizante de la *Biblia*, la pregunta se desplaza entonces de Dios al *ser*: ¿qué es el *ser*? O más bien, ¿se puede definir el *ser*? Si Dios responde la pregunta por su nombre desde el concepto del *ser*, entonces se trata de redefinir la búsqueda. En primer lugar, hay algo previo a Dios: el *ser*. Que Dios sea, ya hace que el *ser*, la capacidad de *ser*, o como lo enunciemos, sea previo ontológicamente al mismo Dios.

En la medida en que resguardemos (y no tenemos por *qué* hacerlo) una clasificación lógica causalista conceptualmente, entonces se supone que cualquier definición arroja toda noción hacia una noción previa, más general, más abstracta, más originaria. Es el inicio mismo de la filosofía, la pregunta por el primer principio que encuentra lo común en la multiplicidad fenoménica de lo real. ¿Cuál es el origen? ¿El agua? Pero el agua es materia. ¿La materia? Pero la materia está hecha de átomos. ¿Los átomos? Pero no se explica por *qué* son, cuando pudieron no haber sido.

Son, porque Dios los hizo, los creó, los dispuso, los explica, está allí detrás de todo para que todo tenga un sentido. Pero lo traumático es que Dios *es*. Hay Dios porque Dios *es*. Antes de ser Dios, tuvo que haber el *ser* para que Dios luego pueda haber sido. Hay algo previo a Dios: el *ser*. Lo que queda es dilucidar de qué hablamos cuando hablamos del *ser*. ¿Hablamos del *ser*? ¿Pero hablar ya no es de por sí *ser*? Y al revés, ¿no es *ser* ya una palabra?

—Parménides sostiene que hay una primera opción frente a la cual la evidencia toma partido: (la cosa, el mundo) *es* o *no es*. Y la respuesta es simple: *es*, ya que, si no, esto mismo no podría ser dicho. ¿Hay o no hay? Hay, porque aunque sea *hay* estas palabras y esta prueba es irrefutable. El *ser*, lo que hay, además es único, es lo único que hay, ya que, si hubiera dos seres, tendría que haber aquello que los diferenciara, esto es, la nada. Si hubiera dos entes, dos seres, lo único que los diferenciaría sería que uno *no es* el otro, y por eso deberíamos admitir la presencia del *no ser*, o sea de la nada. Pero como bien explica Parménides, la nada no es nada y por eso no puede haber dos seres, sino solo uno.

—¿A qué viene?

—A mostrar que en realidad ese Dios, Jehová, Yahvé, YHWH, o como quieras llamarlo, en algún momento se teologizó, esto es, tomó los rasgos filosóficos del *ser* griego, de su *logos*. ¿Y si la respuesta de Dios fue en realidad: «ay, Moisés, ¡qué pregunta estúpida!, deciles que no importa mi nombre, que el nombre es solo un artificio, que yo estaré con ellos siempre»?

—¿Y el Tetragramaton?

—Justamente. Es como que Dios le dice a Moisés: deciles cualquier cosa, YHWH, lo que importa es que «*seré lo que seré*», o sea que yo estaré siempre.

—¿Y «*soy el que soy*»?

—Es el cruce entre tradición bíblica y helenismo. El momento inicial de Occidente, no solo para adelante sino también para atrás, para la renarración de la historia. Nace así el Dios de los filósofos, el Dios de la teología, que nada tiene que ver ni con el Dios del Libro, ni con el mismo Dios, si lo hay…

—¿Y Parménides?

—Es quien en realidad sienta las bases de nuestra idea omnipotente, omnisciente de Dios. Parménides explica que el *ser* es único, inmutable (no puede cambiar ya que debería cambiar a lo otro de sí y lo otro de sí es el *no ser*, la nada, pero la nada no es nada y por eso el cambio es imposible), intemporal, inengendrado (no pudo haber nacido, ya que debería haber provenido de lo otro de sí y lo otro de sí del *ser* es la nada, pero la nada no es nada y por eso el ser siempre ha sido), imperecedero; o sea, Dios. La tradición posterior homologa al *ser* de Parménides con el Dios bíblico y da origen a la idea de Ser Supremo.

—Intervengo una vez más y los saludo a ambos. El gran problema de todo esto y el texto bíblico con su ambigüedad nos permite potenciar esta tensión en la paradoja misma que en lo originario se nos da con el *ser*. Algo se resiste a la palabra, sobre

todo a la palabra lógica. O lo que es lo mismo, solo con la palabra y su pelea contra la lógica se vuelve posible comprender que no todo cierra, que en el fondo no hay fondo, sino apertura. El *ser* es lo que excede tanto al *ser* como al *no ser*. El *ser* ni *es* ni *no es*. Todo lo que *es* o *no es* es cosificable, y por eso expresable, o viceversa. Pero si hay lo que *es* porque es posible que *no sea*, entonces deconstruyendo la rigidez del *ser* y la nada (el *no ser*) accedemos sin acceder a algo más que no es algo ni más. ¿Dios? (que no es Dios)…

—No entiendo nada.

—Yo tampoco.

—Es que no sé cómo decirlo de otro modo. Me faltan palabras…

Todo es deconstruible. Todo es deconstruible porque toda palabra es una construcción. Incluso la palabra *todo*, incluso la palabra *palabra*. Todo es deconstruible significa que podemos remontar y desmontar la historia de cualquier nombre: los propios, los comunes, todos. Toda palabra tiene una historia y esa historia es una historia de poder. De poderes. Lucha de sentidos, algunas más violentas que otras. Todo es deconstruible porque en general esa historia está oculta. Las palabras se nos presentan en su presente. Son diques, alambradas, contenedores que, sin embargo, invisibilizan su historia, invisibilizan sus inclusiones y exclusiones: cuánto sentido quedó afuera, o cuánto sentido quedó adentro en el mismo acto de conformación de sus propias exclusiones. La clave del lenguaje siempre ha sido la misma: ensimismarse con un supuesto real exterior y confundirse de modo que, a través de su solo uso, creamos que estamos hablando de las cosas. Pero no sabemos si hay cosas. Sabemos, pero sin saber, que hay algo que no puede nominarse ni con el «hay» ni con el «algo». Por eso todo es deconstruible, porque resulta necesario evidenciar la historia de los triunfadores y los derrotados. Pero sobre todo para desenmascarar el efecto disciplinante del lenguaje que se presenta como neutral y transparente.

Todo lo dicho es deconstruible, pero hay lo indeconstruible y lo indeconstruible nos excede. Lo hay, aunque nos exceda. Eso significa que es imposible acceder a lo indeconstruible de modo directo, o sea, a través del lenguaje. O a través de todos los sucedáneos del lenguaje. Lo indeconstruible no se presenta: lo presentimos espectralmente, como una huella, cuando nos abocamos a deconstruirlo todo. En el acto mismo de deconstrucción absoluta vamos comprendiendo sin comprender que hay lo indeconstruible aunque nunca es un *hay*. Nunca *es*. Lo indeconstruible *no es*. Está más allá (o más acá) de lo deconstruible, o sea, de todo. Es un resto, un fantasma, una retirada.

Como bien explica John D. Caputo[17], siguiendo a Derrida, todos los nombres albergan acontecimientos. Los nombres son deconstruibles, los acontecimientos no. Pero los acontecimientos *no son*, sino que acaecen, en cada nombre, que sin embargo

los encorsetan, los aprisionan, los condicionan. Todo está condicionado, pero hay lo incondicionado aunque no exista. No existe porque los acontecimientos *no son*, sino que se encuentran *en* los nombres, que son lo único que hay, y por eso son deconstruibles. Un acontecimiento se resiste a la forma del ente. Ni *es* ni *no es*, acontece en cada *ser* y *no ser*, y molesta. Como esta angustia que revela el acontecimiento.

Solo la deconstrucción, haciendo implotar todo ente, devela lo indeconstruible que tiene, dice Caputo, la forma (o no forma) de lo que está en la punta de la lengua. Eso que sabemos sin saber y que busca una forma imposible. Eso que siempre permanecerá, más allá de nuestra desesperada búsqueda en la punta de lengua, en ese estado intermedio, espectral, mixto.

Todos podemos definir a Dios, pero Dios, o sea su nombre, en cualquiera de sus formulaciones, es deconstruible. Pero *en* el nombre de Dios habita el acontecimiento que ningún nombre de Dios, obviamente, podría revelar. No hay revelación. O todo lenguaje es una revelación, lo que es lo mismo. Todos los nombres de Dios opacan su historia, ocultan la lucha por constituir un tipo de Dios que se instale como el Ser Supremo. Nada más atinado en el mundo de lo deconstruible que haber llegado a formular la idea de Dios como Ser Supremo. Y nada más atinado también, en esa misma lógica, que afirmar su inexistencia. Nunca el problema es si Dios existe o no existe, que en el fondo es lo mismo. Se trata de deconstruir, o sea, ni afirmar ni negar, sino recuperar la pregunta. ¿Cuál es tu nombre? *Seré lo que seré*. O sea, lo abierto. ¿Cuál es tu nombre? *Seré lo que seré*, ¿pero por qué hay *ser*?

Alguna vez alguien me explicó que alcanzar lo indeconstruible es poder volver al originario punto de partida, que no es un punto y menos de partida, o sea, a la pregunta originaria, que en tanto pregunta siempre es abierta. Volver al abismo que da origen a las múltiples interpretaciones, todas ellas deconstruibles. Volver a la pregunta. Ahora la mujer me agarró fuerte del brazo y comenzamos a caminar pasando por delante de ambos policías que parecían congelados. Ninguno dejó de mirarnos, pero ninguno nos detuvo, ni siquiera nos hablaron. Así, como en cámara lenta, fuimos alcanzando la escalera que daba a la calle. La luz del día me pareció mucho más clara de lo que era. ¿Por qué no nos pararon?, pregunté. La mujer seguía aferrada a mi brazo y sin responderme aceleró el paso y me fue llevando por Juramento hacia Ciudad de la Paz, donde hay un mercado, pero sin templo ni Cristos, aunque con mucho olor a sangre de las carnicerías. Justo en una puerta entreabierta me detuve y sentí volver a la angustia. Vomité.

«SOLO SÉ QUE NO SÉ NADA»

(SÓCRATES)

Todo pasa por la boca. Vomitar, besar, hablar. La vida es eso que pasa entre vómitos, besos y palabras. ¿Qué más? La boca, esa zona de encuentro entre el interior y el exterior, ese abismo que se abre para adentro y para afuera. Bajando por la boca, a través de la garganta, ¿alcanzaremos alguna vez el alma? ¿Y si fuera al revés? Saliendo hacia la boca y ascendiendo, ¿alcanzaremos alguna vez algún lugar seguro? El alma, no sé cómo relacionarla con el olor a vómito que se me pegó todo mojado en la remera. Soy un asco. Me huelo, me siento sucio, asqueado. Fue un vómito que mezcló el estrés del momento con mi rechazo a la existencia, no de mi vida en este momento, sino a la existencia del mundo en tanto mundo, mundo que en algún momento alguien o algo promovió, para que un policía matara a Martín justo delante de mí, pero sin que yo lo viera de forma directa. Ni siquiera pude ver si, cuando Martín moría, se le salía el alma, como sostenían los primeros griegos, que asociaban el alma a un viento o humo o aire que abandonaba el cuerpo.

Mi alma se iba lentamente apaciguando. Mucho tenía que ver el empeño que ponía mi compañera por limpiarme con una multitud de pañuelitos que iba, luego de secarme, acumulando amontonados en el bolsillo exterior de su cartera. Esa conciencia de su presencia hizo que el olor a vómito diera lugar a un fuerte olor a perfume, generando esa mezcla un aroma bastante singular que me producía algo, no sé, una experiencia estética. O sea, había allí algo bello. Entre el vómito y el perfume. Sí, a pesar de Martín. O con Martín desangrado y nosotros huyendo del subterráneo para llegar a este mercado. Los dos de la mano. Nos miramos. Hay miradas que duran menos de un segundo, pero que son suficientes para denunciar un interés. Nos miramos y uno sabe que el otro sabe, pero el otro sabe que uno sabe. Todos sabemos y, en el fondo, en realidad no sabemos, porque todo se produce en el interior y no hay manera de constatarlo. Nadie puede ingresar al interior del otro y constatarlo. Y nadie puede, ni siquiera, ingresar a su propio interior y constatarlo. Y nadie puede, además, ingresar al interior de quien está ingresando a mi interior para después hablar de mí. En el fondo, no lo sabemos porque, en el fondo, no hay fondo. El alma, si la hay, es un agujero. Y si no la hay, hay carne, huesos, músculos y sangre haciendo un enorme esfuerzo por no caer y desmembrarse.

Pero, ¿qué es el alma? Si Pitágoras le dedica gran parte de su filosofía a la cuestión del alma, podemos afirmar que es recién, sin embargo, con la irrupción de Sócrates en Atenas que se produce un giro en la filosofía griega: el alma va desplazando al *cosmos* como objeto de reflexión, como centro de la producción de

conocimiento. El desplazamiento va dando origen a lo que en filosofía se denomina el problema de la autoconciencia: el alma es a la vez sujeto y objeto del conocimiento.

Una cosa es que la filosofía se pregunte por el origen de todas las cosas, y otra cosa es que la filosofía se pregunte por el modo en que el ser humano pregunta cuando pregunta por el origen de todas las cosas. Una cosa es que tratemos de comprender qué es el universo, pero otra cosa es que tratemos de comprender cómo comprendemos (o tratamos de comprender) cómo es el universo. En ese giro sobre uno mismo que se asume ejerciendo el conocimiento, vamos descubriendo nuestra interioridad, que hasta aquí no es más que la capacidad que poseemos de conocer. Con la paradoja que implica que, al conocernos a nosotros mismos, nos estamos conociendo con la misma herramienta que queremos conocer: estamos conociendo cómo conocemos. Estamos conociendo cómo estamos conociendo.

Algo no cierra en esa circularidad, o por lo menos deja un lugar inaprensible. Máxime si, como se va a evidenciar a lo largo de la historia de Occidente, el conocimiento —de mínima— nunca alcanza la objetividad, y —de máxima— es una producción subjetiva absolutamente condicionada por fuerzas que la constituyen a partir de un interés de poder. Ese acto de autorreflexión, de flexión sobre uno mismo, ¿qué tipo de conocimiento alcanza? O dicho de otro modo, ¿no se nos presenta un problema filosófico en la paradoja entre un conocimiento que busca la verdad y el hallazgo de una verdad condicionada?

En esa fisura abierta en la que nos perdemos cuando enfocamos hacia el foco, cuando el ojo quiere mirarse a sí mismo mirando, se desliza un vacío que algunos llaman el *yo*, la conciencia, el alma, el origen. «*Conócete a ti mismo*»: el *sí mismo*, esa repetición que se supone atraviesa toda contingencia para permanecer siempre idéntica a sí misma. Se supone, ¿pero qué es ese *sí mismo*? No tanto qué soy yo, como quién soy yo. ¿Hay algo o alguien aquí adentro? ¿Hay un adentro? ¿O es solo un afuera, cuerpo, huesos, pieles, sabores, olores? ¿En qué estás pensando?, me preguntó la mujer. Pero yo ya no la estaba escuchando. Su cercanía me trajo cierto bienestar. Su calor, pero sobre todo su olor. Su olor a perfume mezclado con vómito.

Pitágoras planteaba dos tesis en apariencia contradictorias: por un lado, que los números eran el principio, origen, *arché* de todas las cosas, pero al mismo tiempo sostenía la creencia en la transmigración de las almas, o sea, en la reencarnación. Tal vez a nuestros ojos modernos la paradoja se manifieste en la tensión entre un racionalismo matemático y un irracionalismo místico, imposibles de amalgamar. ¿Se puede tener una mente profundamente analítica como la matemática y creer en la *metampsicosis*, esto es, la teoría de la transmigración, sin entrar en ninguna contradicción de criterios? Claro que la racionalidad antigua no es la misma que la moderna. O sí, pero no lo queremos ver. ¿Con qué pensamos? ¿Con qué parte de

nuestro ser pensamos? Para Pitágoras, no hay dudas: con el alma. Es el concepto metafísico de alma el que logra generar un puente entre ambas dimensiones: el alma piensa matemáticamente y el alma cambia de cuerpo. Es más, para Pitágoras, cuanta más matemática estudia un ser humano, más va logrando separar el alma del cuerpo y prepararla para su próximo viaje. O sea que, además, la reencarnación va siendo elaborada por el estudio sistemático de la ciencia formal. Cuanto más nos abstraemos en las formas de las entidades, menos preocupados estamos por los contenidos y las cuestiones materiales.

No hay aún una motivación ética en sentido estricto, como va a haber a partir de Sócrates, sino una vocación ascética de llevar una vida comunitaria, por no decir sectaria, cuyo eje es el estudio abstracto de los números. Los pitagóricos viven en comunidad, son vegetarianos (derivación del principio de reencarnación en cualquier ser viviente) y pasan el día estudiando. Va naciendo o proto-naciendo la filosofía como búsqueda de un saber o del origen de un saber a través de nuestras prácticas, que, aunque abocada a la indagación del cosmos, no deja de preocuparse por el cuidado de sí y de los otros, no deja de poseer una fuerte motivación ética.

De Pitágoras a Sócrates el pasaje es evidente: solo el estudio intensivo de los fundamentos nos permite acceder al bien. Limpieza. Purificación. Conversión, en el sentido de aquel que, despojándose del error, va hallando la trama oculta que estructura nuestra realidad manifiesta. Así los pitagóricos aislados en sus prácticas sectarias, y así Sócrates caminando con sus alumnos por Atenas, dialogando. Prácticas dietéticas, eróticas, vinculares que resguardan la única preocupación realmente importante: la contemplación del bien, o sea de la verdad, o sea de la totalidad. O sea de lo imposible. Una imposibilidad más que se manifiesta en la respuesta que le da Pitágoras al tirano León cuando le pregunta si él es un sabio: sabio no, dice Pitágoras, solo un amante del saber, un *philos-sophos*[18]. Tal vez sea el primer registro escrito que llega a nosotros del uso del término *filósofo*, previo incluso al sustantivo *filosofía*. Un amante, aspirante, deseante del saber. Alguien en falta.

Se escucha cada vez más alboroto. Entramos al mercado como para huir de la calle. La calle más bulliciosa que el mercado. En una de las carnicerías, un grupo de personas agolpadas mira un televisor. ¿Qué pasó?, pregunta alguien que se acerca. Parece que mataron a un activista. La palabra activista me vuelve a sacar de mi eje, o sea de mi recuperada angustia. La miro a mi compañera: ¿activista? Me mira extrañada. Activista no es un término usual para referirse no sé a cuál actividad que parece que tenía Martín. Es un término más globalifóbico. Aquí se usa *militante*, salvo que se esté buscando connotar otra cosa: ¿tanto poder tienen las palabras?

Pero la televisión muestra de modo repetitivo un *tape* con la señora del subte siempre junto al comisario, la señora funcionaria y un zócalo que increíblemente alerta por la existencia de terroristas en el subte ante la alarma general de una ciudadanía insegura que agradece el cuidado de todos, de los medios en primer lugar,

de la política, de la policía, del bien corporizado en las instituciones que este terrorista parece quería dinamitar. ¿Dinamita? Suena a activista, suena a terrorista. El juego de los significantes que instala una sonoridad, una cadencia, una creencia. Al final no era militante, sino terrorista la palabra. Diferencia fundamental: en el estado de excepción un terrorista siempre está bien muerto, un militante no. Salvo que su militancia sea terrorista. O apunte hacia allí. O parezca. O lo sea sin ella misma darse cuenta. O lo determine el estado de excepción, que es de excepción porque estando interrumpida la ley puede decidir lo que necesite. O lo que quiere. Por ejemplo, que alguien sea terrorista. Falacia del francotirador: disparamos un tiro y después dibujamos el blanco alrededor. Así siempre va a haber terroristas, independientemente de que lo sean o no. Martín está muerto y rompió a patadas el vidrio de la boletería del subte. Eso creímos haber visto. Tal vez tiene razón la señora y era un terrorista que aprovechó el tumulto producto del paro e, infiltrándose entre la gente que reclamaba la devolución de su dinero, promovió el caos y la anarquía. Prácticas extrañas…

Algo de esas prácticas pitagóricas que necesariamente separan un resto de una totalidad funcionando estaba presente en la labor de Sócrates. Un resto. Sócrates que decide no seguir los lineamientos generales instituidos en la sociedad de turno y rompe. Pero rompe desde el lugar más sencillo: escucha al dios. Cuatrocientos años antes aquí en Atenas y no en Jerusalén, hay también una especie de mercado que no es mercado, hay un líder que no es líder pero que recibe una revelación, hay una muerte injusta, hay una muerte que no es muerte. Un resto. Un resto es siempre la prueba de que una totalidad no cierra. No es lo que le falta a la totalidad, ya que la totalidad es tal porque no carece de nada. Justamente, un resto es aquello que, aún con una totalidad cerrada, igual sobra. Por eso es la prueba de que esa totalidad cerrada no es tal y por eso los restos son casi siempre barridos de raíz. Es que no faltan, solo sobran…

La versión escolar cuenta que Sócrates nunca escribió nada y que fue recreado en su práctica filosófica por su alumno Platón, quien se supone que reconstruyó la mayoría de sus intervenciones en sus diálogos literarios. En ellos, Sócrates el personaje parece emular al Sócrates real que solía deambular junto a sus alumnos por las calles de Atenas, su mercado, su puerto, debatiendo distintos temas a través de los métodos de la filosofía de entonces: la argumentación, la refutación, la mayéutica. Sócrates se diferenciaba de la actitud más usual de la época: la profesionalización del saber a manos de los sofistas, definidos por la literatura platónica como mercaderes del saber despojados de cualquier deseo de verdad y atravesados por el solo anhelo de acumulación, tanto monetaria como de prestigio, fama y honor.

Sócrates no busca enriquecerse con sus enseñanzas. No cobra ni siquiera por sus clases. Se cuenta que sus alumnos le proveían lo necesario para su vida cotidiana y la

posibilidad de seguir con sus enseñanzas. Enseñanzas que nunca eran enseñanzas en sentido estricto, sino más bien invocación a la pregunta, al diálogo, al despliegue de argumentaciones, a la catarsis. *Katarsis* es purga en griego, la misma purga corporal que se desplazaba al alma y la purificaba de sus contaminaciones. Frente al error, nunca hay que ir de frente, sostenía Sócrates, sino con disimulo, con ironía (*ironía* en griego significa disimulo), provocando en el interlocutor un desacomodamiento interior, una purga por autoconocimiento.

Sócrates escuchaba y preguntaba. Escuchaba supuestas certezas y, después de horas de preguntas, las desarmaba una por una, dejando al otro en un estado de vacuidad y perplejidad que muchos lo tomaban como un reinicio de sus búsquedas, pero muchos otros fueron acrecentando sus odios contra el ser humano que, como un espejo invertido, les devolvía sus propias limitaciones. «Conócete a ti mismo».

«Conócete a ti mismo» es un mandato extraño. Mucho más parecido a un caerse en un sí mismo como un gran abismo dentro de otro abismo dentro de otro abismo. Más que un consejo a la realización de un objetivo o de una labor es, al contrario, el inicio de una perdición. Conocerse a sí mismo es antes que nada ir desprendiéndose de todos aquellos conocimientos previos sobre uno mismo y sobre la misma idea de conocer. Conocerse a sí mismo es asumir la contingencia de todo lo que hay. Conocerse a sí mismo es desenmascarar a aquellos que creen que se conocen a sí mismos. Conocerse a sí mismo no es una especulación teórica sino una práctica de sí. Conocerse a sí mismo es una práctica política.

Bien muerto, dijo el hombre. Con los terroristas ni justicia…

—Conocerse a sí mismo es una máxima compleja, en especial porque distingue entre el *qué* y el *quién*. Ese *sí mismo* que hay que conocer, ¿es un *qué* o es un *quién*? Creo que no está postulando el autoconocimiento como conocimiento de sí en tanto objeto, sino en tanto sujeto. ¿Se entiende?

—Sí, se entiende. En tanto objeto, conocerse a sí mismo, nos homologaría con cualquier entidad que quisiéramos conocer: plantas, montañas, números, en este caso, seres humanos; o peor, este ser humano que soy yo preguntándome. Sería un abordaje más analítico, más científico: no *quién* soy, sino *qué* soy. ¿Qué soy yo que estoy pensando qué soy? Qué soy yo como una entidad más de las que conforman lo real. Respuesta: un ser humano, un mamífero, un cuerpo orgánico, etc. Y una capacidad de pensar que se explica desde un sistema neurológico, un cerebro y más etcéteras.

—Claro. Pero la pregunta parece apuntar a otra cosa: al autorreconocimiento de mis propias limitaciones, o sea, de lo que me va determinando a mí mismo permanentemente como sujeto. Ese mundo interior que creo autónomo y que, sin embargo, se encuentra siempre delimitado por fuerzas que revelan que la pregunta por el *sí mismo* está siempre condicionada. O como te gusta decir a vos: «o peor», el autorreconocimiento de mis propias fronteras en tanto este *yo* concreto que se está

preguntando ahora por su propia mismidad. Puedo entender *qué* soy yo; ahora bien, ¿por qué me tocó a mí? ¿Y por qué me tocó a mí así? ¿Quién piensa aquí? ¿Quién es este que está aquí «adentro» pensando todo esto? ¿Hay alguien más? Esa es la pregunta por el *quién*, la pregunta existencial y no ya «científica».

—Sin embargo, vale la misma prevención. La pregunta por el *quién*, o sea por el yo, no puede ser formulada con la gramática de la pregunta por el *qué* del yo. No es «¿qué soy yo?», ya que la objetivación del yo también lo pierde. La introspección te lleva a otro lado, a desarmar un yo que se pretende una entidad firme. Cuestionar entonces el gran giro cartesiano, ¿no? Haber hecho del yo el nuevo ser supremo…

—A ver, muchachos, cambiemos un poco el eje, por favor. Es cierto que conocerse a sí mismo, así formulado, es algo complejo, ¿pero saben por qué? Porque lo que hay que cuestionar es su asociación con la idea misma de introspección. La idea de un mundo interior, de una interioridad radical se va constituyendo de a poco en Occidente. Es más, hasta sería incomprensible sin los aportes del cristianismo, pero históricamente estamos en una época anterior. Creo que, como bien investiga Foucault[19], el conocerse a sí mismo hay que pensarlo más como una práctica, como una serie de ejercicios (en griego *askesis*, de allí ascetismo) que lejos están de la contemplación especulativa de la introspección pasiva. Conocerse a sí mismo es ejecutar acciones en nuestras experiencias diarias (comida, vínculos, placeres) para que, entonces, lo que nosotros creemos de nosotros mismos empiece a transformarse, a moverse. El movimiento no surge de una voluntad espontánea que hace fuerza y nos cambia. Es al revés: hay que provocar los cambios con medidas concretas, con experiencias que hagan cuerpo y nos modifiquen.

—No entiendo.

—Foucault vuelve a los griegos por otra vía. Subsume el conocerse a sí mismo en una práctica de la época mucho más abarcativa: el preocuparse por uno mismo, la inquietud de sí, el cuidado de sí, la denominada *cura sui*. Quiero decir que conocerse a sí mismo en cierta Antigüedad lejos estaba de ser una actitud teórica, o una cerrazón introspectiva. Conocerse era *preocuparse* por sí mismo, o sea, ocuparse, cuidarse, pero en la práctica concreta y con transformaciones directas de nuestras costumbres cotidianas. Una filosofía de vida. Teoría y práctica no como dos esferas escindidas, sino ensimismadas.

—O sea que no es pasivo.

—Claro. Es una búsqueda espiritual, en aquel sentido por el cual, si la filosofía es la búsqueda de los criterios y fundamentos que hacen posible cualquier verdad, la espiritualidad son las prácticas, ritos, experiencias que nos transforman de tal modo para acceder a esa verdad (o a lo que sea). Nosotros mismos nos transformamos para poder acceder: prácticas afectivas, eróticas, dietéticas, médicas. No solo la naturaleza vino oculta: nosotros también. Es decir, debemos destrabar todo lo que nos enajena. Pero no se trata de una acción del alma. Depositar la responsabilidad en el alma siempre es más fácil. Se trata del cuerpo, de sacarlo de sus encajes estructurales, de

provocar sus costumbres, sus regularidades. El alma, dice Foucault, es la prisión del cuerpo, y no al revés. Hay una idea del alma que restringe nuestro deseo…

—¿Quién habló de deseo? No sé Foucault, pero el templo de Delfos es claro: «Conócete a ti mismo».

—Perdón, pero en el templo se hallaban inscriptas ciento cuarenta y siete máximas pitias junto a esta que se volvió la más famosa. Te tiro otras. Por ejemplo, «nada en demasía», «no confíes en la suerte», «acepta la vejez», «domina tu mirada», «obtén las cosas justamente». Poca teoría y mucha menos introspección, ¿no? Ah, y el oráculo nunca es claro…

Sócrates es condenado por la justicia ateniense, acusado de corromper a la juventud enseñando falsedades acerca de los dioses. Pero como lo explica Sócrates muy bien en primera persona, en su defensa que Platón reconstruye en ese texto llamado *Apología de Sócrates*, él ya estaba condenado de antemano; o mejor dicho se lo acusaba de mucho más de lo que aparece en el juicio como acusaciones concretas.

A Sócrates no lo querían. No lo querían porque con sus actitudes por fuera de lo estatuido ponía en evidencia la oscuridad de las prácticas institucionales. Ponía en evidencia lo formal, lo vacío del *ethos* ateniense, la deflación de sus valores, la crisis. Incluso antes del suceso del oráculo, Sócrates con su propio comportamiento, con su propia manera de vivir, molestaba. Incomodaba a una ciudadanía que se había acostumbrado a una doble moral, a una vida democrática que, según explica muy bien en la *República*, se degradaba en demagogia, esto es, en el aprovechamiento de las formas del sistema democrático, pero para otros fines, más espurios y menos comunitarios.

Sócrates molestaba sin hacer nada, o sea, demostrando con su propia experiencia de vida que se podía vivir de otra manera. No era un sofista. O era tan sofista que ya estaba del otro lado. Escuchaba. Repreguntaba. No daba clases, sino que creaba las condiciones para un diálogo en el que circulara la palabra. No explicaba nada sino que desarticulaba certezas para que aquel que se hallaba muy convencido de algo, sufriera una perplejidad abismal al derrumbarse casi todas las justificaciones de su saber.

Se cuenta que, cuando fue presidente por un día (así era el sistema democrático: se cambiaba de presidente todos los días por azar entre los Quinientos, los representantes de los *demos*), había indultado al capitán de un barco que se había rendido ante el enemigo para vergüenza de los atenienses. Pero él lo perdonó. Perdonó algo imperdonable para Atenas. Daba clases caminando, andaba descalzo, no seguía ninguno de los parámetros propios del comportamiento de la época, no lo seducían los bienes materiales. Participaba de grandes banquetes y se cuenta que poseía el don de beber mucho y nunca emborracharse. Era muy buscado, muy deseado, muy amado, aunque parece que no se trataba de alguien que cuajara en los

parámetros de belleza de la época. Y cada tanto se detenía, permaneciendo por largo tiempo paralizado, como en estado de éxtasis, pensando, o conectándose con los dioses.

Pero sobre todo se diferenciaba de los sofistas (de algunos sofistas, porque también había de todo en el mundo sofista) por dos cuestiones: por un lado, no cobraba por sus clases (no buscaba hacer de la enseñanza un medio de acumulación), y por otro, no compartía la concepción de los sofistas sobre la verdad, o sea la idea de que no hay verdad, de que la verdad no existe. Pero yo sabía la verdad, o creía que la sabía. Yo había estado allí, si mi presencia sensorial puede ser prueba de algo. Podría haber sido que Martín fuese un terrorista y que en estos quince, veinte minutos —por ahí fue más— desde que salimos del subte hacia el mercado, se haya descubierto que era miembro de una organización de este tipo. El periodismo cuando quiere es muy eficiente. Podría. Pero mi tragedia fue haber estado allí y ver el momento en que el joven exigía el dinero aduciendo que no tenía plata para tomarse el colectivo. Y le respondieron mal.

Claro que bien pudo haber sido un excelente *acting* de un terrorista especialmente entrenado en el arte teatral por algún referente cultural de izquierda que sin ser fehacientemente terrorista tal vez lo ayudó específicamente para esta ocasión, vio usted que entre los artistas hay mucha gente de izquierda que se la pasan viviendo del Estado, o sea de nuestros impuestos. Obviamente, si queremos, siempre vamos a encontrarle la vuelta para que Martín se convierta en un terrorista abatido. Da el *casting*. Pero eso es lo peor. Eso es lo obvio: la posibilidad de siempre poder encontrarle una vuelta. De siempre poder. Siempre, el poder.

Los sofistas eran grandes pedagogos que, además de hacer filosofía, formaban en el arte de la oratoria y de la buena argumentación a muchos personajes poderosos de Atenas. La democracia directa exigía mucha capacidad argumentativa para participar de la arena política en la plaza pública. Por eso ellos, en principio, desprovistos de vocación de verdad —aunque no de búsqueda—, preparaban a los futuros gobernantes.

En realidad, en plena crisis política, producto de la guerra contra Esparta y su consecuente derrota, se produce en Atenas una importante crisis moral que, para muchos, deriva directamente en una acendrada pérdida de valor de la verdad. Son interesantes las consecuencias, siempre ambiguas, de este acontecimiento: si después de una ardua búsqueda, concluimos que la verdad absoluta no existe y que todo es consenso, acuerdo, convencimiento, retórica y hasta lucha por la imposición de mi propia verdad como si fuera la única, ¿entonces qué hacer? La crisis de la verdad puede producir motivos de decrecimiento de las desigualdades, como en el caso de Antifonte, que sostenía que «*todos los seres humanos son iguales: hombres y mujeres, esclavos y hombres libres*»; o también lo contrario, un acrecentamiento de las jerarquías, como en los casos que cita Platón de Trasímaco («*la justicia es el*

derecho del más poderoso») o Calícles y su defensa del derecho del más fuerte («*La ley es solo la red que los débiles arrojan sobre el león para impedirle moverse*»)[20].

Pero sobre todo puede producir un total desfase con cierto tipo de ética, ya que, ante la ausencia de un absoluto, todo entonces queda librado al arbitrio del ser humano. Y por eso, todo podría estar siempre arbitrariamente justificado (como en la más famosa máxima sofista de Protágoras: «*el hombre es la medida de todas las cosas*»). Nunca queda muy en claro en realidad cuál es la causa y cuál el efecto: si por haberse convencido de que la verdad no existe, entonces muchos sofistas se dedican a enseñar las estrategias retóricas necesarias para ganar en cualquier debate; o a la inversa, si por causa de estas enseñanzas, llegaron a la conclusión de la inexistencia de certezas estables en el cosmos. Pero sea como sea, y aunque muchos de los sofistas escriben brillantes textos donde justifican sus ideas, el resultado concreto de su labor es una pérdida de valor de la palabra, del razonamiento, de la argumentación como medio para alcanzar una verdad. O todo lo contrario: la palabra deja de ser un medio para volverse un fin en sí misma. Todo es palabra, impulsando de ese modo prácticas discursivas creativas que hacen explotar a la palabra contra sí misma. Quiero decir que la separación de la palabra de la verdad da un resultado ambiguo. Así como muchos sofistas se dedican a hacer pasar el argumento más débil como si fuera el más fuerte, o manejar toda una serie de estrategias retóricas para vencer en toda discusión, al mismo tiempo los trabajos de Gorgias, por ejemplo, llevando la argumentación hasta sus propios extremos, promueve una etapa muy renovadora de la filosofía. Cierta filosofía se vuelve una técnica de mercadeo y asesoría de imagen de los poderosos, pero al mismo tiempo se provoca la gestación de ideas renovadoras y la emergencia de todo un pensamiento nuevo.

Poné el sonido, grita alguien. Somos siete, ocho personas intentando mirar un televisor pequeño colgado en el interior de una de las tantas carnicerías del mercado. Todos se conocen entre sí, menos a nosotros obviamente, aunque otro desconocido también se suma y eso me tranquiliza. Ahora está hablando el comisario. El zócalo va por más: «atentado terrorista en Belgrano». Tengo un problema de asociación: la palabra me va llevando de modo oscilante tanto a los años setenta como al fundamentalismo islámico. Volvió el terrorismo, deslizó el dueño del local, girando la cabeza hacia nosotros mientras por detrás se expone un póster con las formas de corte de la vaca para el consumo del gusto argentino, que es único en el mundo y en Europa no se consigue.

Es fuerte escuchar esa frase desde un delantal blanco todo manchado de sangre y con los diferentes cortes en el mostrador. Alguien le refunfuña algo y el carnicero cambia de canal. Ya hay una mesa redonda con expertos en terrorismo internacional, historiadores, psiquiatras, panelistas varios y un modelo publicitario como conductor. El país en peligro. Pausa. Salieron las nuevas toallitas femeninas veinticuatro horas de absorción con fragancia primaveral. Necesito ser absorbido veinticuatro horas. Cambian una vez más de canal. Otro zócalo: «la policía detuvo un atentado

terrorista». La palabra *terrorista*, mezclada con el olor de la sangre de la carnicería y la fragancia primaveral, me vuelve a descomponer.

¿Vuelve el terrorismo?, pero si era un muchacho pidiendo que le devolvieran la plata, ¿no?, le pregunto a mi compañera. Pero ella se queda estática. Algo le pasó. En su interior. Hay un silencio como de tres segundos que parece durar media hora. Lentamente se va alejando de mí, caminando con pequeñísimos pasos hacia atrás. Asustadísima. Ya más lejos, me cierra un instante los ojos como saludándome, pega media vuelta y corre. Pero, pará, no es para tanto. Todo esto ya se va a resolver, ¿o creés que nadie se va a enterar de que se trató solo de un chico con una guitarra pidiendo que le devolvieran el dinero? No se lo llegué a decir a ella, que ya no estaba, sino que me lo dije a mí mismo, que a esa altura tampoco ya estaba. Otra vez la angustia. Aunque todo sería tan fácil si me quedase viendo la televisión, escuchando al comisario, repitiendo los zócalos, asumiendo el retorno del terrorismo. Pero no puedo. No puedo dejar de pensar en la vaca en el matadero. Siempre alguien tiene que desmembrarse para que el resto se alimente. Siempre un sacrificio para que el orden se reproduzca, para que la guerra no estalle. Guerra, Marte, Martín. Tal vez a esta altura, ya sin sangre, aunque con mucho olor…

En *Apología de Sócrates*, Platón desarrolla la defensa que Sócrates hace ante el tribunal que lo estaba juzgando. Un tribunal que Sócrates sabía adverso aunque con cierta esperanza de convencimiento, ya que muchos de los jueces habían sido sus alumnos. Por eso recurre en su alocución a muchos de los recursos usuales que utilizaba en su quehacer filosófico: argumentaciones, refutaciones, retórica. Tiene que convencer a un auditorio que él ya sabe que lo ha condenado por anticipado y decide, por eso, evidenciar la situación: lo primero que hace es diferenciar entre las acusaciones por las que se lo está juzgando y los prejuicios que arrastra su persona. El poder ateniense no lo quiere a Sócrates. Lo acusan de «meterse en lo que no debe», típica acusación de cualquier poder cuando ve que alguien desarma lugares de privilegio. ¿Cuál es el límite para la actividad intelectual si hay zonas con las que no debemos meternos? La filosofía no tiene más límites que la conciencia de sus propios límites, pero esa conciencia se alcanza por la desenfrenada búsqueda de lo ilimitado.

Me podría haber ido con la mujer con la que hui del subte. Toda la vida es un eterno «me podría haber» que siempre, una vez jugada la elección, parece mejor que lo que finalmente decidimos hacer. Hay cosas con las que no hay que meterse, le dicen a Sócrates, sobre todo investigar qué hay en el cielo y en la tierra. Claro, van preparando el escenario para acusarlo de ateo, algo así como cuestionarle que no se rige por las creencias vigentes en las que ya nadie cree; o peor, lo acusan de no ser parte del circo en el cual todos compartimos y pronunciamos los mismos juicios, defendemos los mismos valores, o una vez más «peor», creemos aún en valores como si el valor no fuese claramente la mascarada de un interés. Pero el sentido común de

una época se constituye así, en ese juego de saber-poder donde la escena pública nos exige a todos recitar las mismas fórmulas, claro que Sócrates era raro, no hacía lo que todos hacían, si hasta rechazaba al hombre más deseado del momento, Alcibíades, quien, consternado y efusivo, relataba sus andadas no realizadas con Sócrates, a quien acusa de negarse a intimar con él, con el único objeto de desplegar sus tácticas pedagógicas[21].

Meterse en lo que no debe investigando las cosas del cielo y de la tierra. ¿Para qué saber si todo lo que se sabe ya está expuesto en lo que circula por los canales correspondientes? Escucho un murmullo y veo un nuevo zócalo: «Tenía un padre guerrillero». Por lo menos la cosa no iba a derivar a Medio Oriente, algo es algo. Lógica lineal y organicista: de padre guerrillero, hijo terrorista. La sofística construyendo la noticia, en ese matrimonio por conveniencia entre el poder, el saber y la información. La falacia del pasaje del padre al hijo es universal, sanguínea. ¿Y si Martín odiaba a su padre? ¿Y si el padre se había arrepentido de su actuación? ¿Hay lugar para los «y sí» a minutos del atentado terrorista? La gente quiere definiciones, seguridad, tranquilidad espiritual, y sobre todo, culpables. A fin de cuentas, es televisión.

Se lo acusa de hacer pasar por fuerte el argumento más débil y enseñar sus doctrinas a los demás. Se lo acusa de sofista. Los sofistas lo acusan de sofista. Siempre la misma matriz: proyectar en el otro mis propias miserias para exculparlas. Tal vez el más eficiente de los sofistas, aquel que nos hizo creer a todos que él sin embargo no lo era. Nos convenció, como convence a los jóvenes, nuestros hijos, seducidos por los terroristas que, maquillados en una lucha por el bien común y el fin de la injusticia, promueven el caos, la anarquía, la violencia, igual que en los setenta o en Cuba, las comparaciones son tan reduccionistas, pero la gente se siente más tranquila. Claro que Sócrates los molestaba, como un tábano; en especial porque esos jóvenes, futuros hombres de poder, se perdían en las diatribas inocuas de este encantador de palabras y se preguntaban todo de todo. Y deconstruían todas sus certezas, sus costumbres, *ethos*, morada, su mismidad.

Cómplices de un loco que, después del suceso del oráculo, buscaba y cruzaba a los grandes personajes del poder ateniense y los desafiaba con diálogos en los que los iba encerrando con repreguntas constantes que evidenciaban su falta de conocimiento. Saber es poder, desde siempre, y así Sócrates, convencido de haber recibido no sé cuál epifanía por parte de una pitonisa del templo de Apolo, increpaba a los poderosos y los avergonzaba. La vergüenza, la profanación de toda impostura. Sócrates, por culpa del oráculo, veía enemigos por todas partes. El terrorismo es igual en todas partes, se inventa enemigos para autojustificarse en un estado de insurrección permanente. Combate para nunca vencer, ya que la clave no es la victoria sino el combate mismo. Como la filosofía que va en busca de una verdad que sin embargo sabe que no puede alcanzar, pero no puede dejar de buscarla.

Pero lo peor es lavarles el cerebro a los chicos. Lo peor es el cerebro, ese espacio manso donde todos van y lavan. ¿Por qué lavar en esta frase es sinónimo de inocular una idea, si se supone que un lavado, al limpiar, arrasa con toda suciedad? Recién ahí me di cuenta de que mi celular se había quedado sin batería. Me desplacé hasta la puerta por la que había entrado y observé a lo lejos el gigantesco operativo alrededor del subte y las miles de personas que rondaban por allí. Sirenas, helicópteros, luces. Me fui caminando para el otro lado.

—¿Por qué es tan importante el momento del oráculo? ¿Alguien realmente puede creer ese cuento?

—El tema es el modo en que lo utiliza Sócrates en el marco del juicio. Sabe que tiene todo para perder y tiene que encontrar algún argumento salvador. Poner a un dios de testigo es una gran jugada. Máxime sabiendo que, aunque nadie le creía, una de las acusaciones concretas con las que buscaban voltearlo era justamente que no creía en dioses y enseñaba que el sol y la luna eran piedras.

—Entiendo, pero es más extrema la acusación, ya que le objetan el buscar introducir dioses extraños.

—Lo acusan de extranjero. Siempre lo mismo. Su inadecuación a las formas de la época lo convierten en alguien con apariencia de extranjero que, en ese tiempo, suponía una alteridad mucho más radical que ahora. Incluso, al principio del juicio el mismo Sócrates dice sentirse así, como alguien de otro lugar que habla otro «lenguaje» y tiene otras costumbres. Ahora, nadie hay más ateniense que Sócrates al mismo tiempo…

—Sí, aunque ese patriotismo le cueste la vida. En todo caso creo que una cosa es el texto de Platón donde es incluido el relato sobre el oráculo de Delfos, y otra cosa muy distinta es el suceso del oráculo en sí mismo, si hubiese existido. Incluso, agregaría una tercera línea que sería el uso del cuento del relato que hace Sócrates en el juicio. La visita de su amigo Querefonte al oráculo y el mensaje que cree recibir del dios, provoca el giro final en la vida de Sócrates, porque, aunque ya se trataba de alguien medio extraño, se convence de que Apolo le estaba encargando una misión.

—¿Una misión?

—Sí, el «solo sé que no sé nada». Es decir, la comprensión final de su labor como filósofo, por no decir la conciencia del *porqué* de la filosofía. No de las preguntas por el *porqué* que hace la filosofía, sino la pregunta por el *porqué* de la filosofía misma. ¿Por *qué* la filosofía?

—No entiendo. ¿Pero el «solo sé que no sé nada» no es una conclusión a la que llega Sócrates?

—Es más complejo. Es una conclusión que no cierra, sino que abre. Es una motivación ética. Asumir el «solo sé que no sé nada» es apostar por cierto tipo de filosofía.

—¡Hola! Como verán, esta vez no intervine. Acuerdo casi con todo. Solamente quiero volver sobre una de tus intervenciones cuando decís sobre el suceso del oráculo: «si realmente existió». Pregunto: ¿importa? ¿De qué hablamos cuando hablamos de historia?

—Hablamos. Ahí está la respuesta.

—Obvio que importa. Ponele que el juicio haya existido, pero lo del oráculo es imposible. O sea, el oráculo existía. Lo imposible es que se haya producido lo que Sócrates narra que allí sucedió. Parece que era un templo donde se supone que Apolo mató a la gran serpiente Pithon, que poseía el don de la profecía. De ahí, las pitias o pitonisas que, en estado de éxtasis, develaban el futuro. Sócrates cuenta que su amigo ya fallecido, Querefonte, fue un día al oráculo y preguntó quién era el más sabio de Atenas y la pitonisa, o sea Apolo, dijo Sócrates. Se sabe que en el templo había unas piedras por donde salía un humo que mareaba a las mujeres y las hacía decir cualquier cosa…

—Lo importante es lo que Sócrates quiso escuchar y lo que hizo con eso. Al no entender las razones por las cuales el dios lo había elegido a él, salió por la *polis* a intentar averiguarlo. Sócrates entendió que tenía una misión: averiguar por qué Apolo lo había seleccionado.

—Creo que lo más importante es que ese mensaje del dios le quemó la cabeza. No paró hasta comprender ese enigma y esa misión.

—¿El «solo sé que no sé nada»?

—Sí, y su corolario: «todo el que cree saber, en el fondo no sabe nada».

Conocemos la historia de la vida de Sócrates por medio de los escritos de Platón. Sus diferentes diálogos con Sócrates como personaje van desperdigando datos biográficos que nos permiten reconstruir una vida, más allá de escritos posteriores que la completan. Platón escribe homenajeando a su maestro, pero al mismo tiempo escribe para desplegar su filosofía. Uno de los problemas tradicionales ha sido delimitar la frontera entre lo que es una idea estrictamente de Platón y aquello que proviene del pensamiento de Sócrates. Algo difícil de afirmar con certeza, ya que Platón no escribió casi nada por fuera del formato de diálogo en boca de Sócrates, mientras que Sócrates directamente no escribió nada. ¿Cómo saber dónde empieza y termina uno y otro?

La lectura clásica, o más bien pedagógica, busca por eso circunscribir la figura de Sócrates a su experiencia vivencial, o sea, pensar al socratismo más como una filosofía de vida que como una formulación teórica. Como si cada vez que Sócrates expone una idea, allí en realidad está hablando Platón (aunque Sócrates la haya preformulado o influenciado en su elaboración), mientras que la vida de Sócrates, atravesada por su misión, pasión y muerte, nos sirve para analizar el giro ético y antropológico de la filosofía de la época.

Misión, pasión y muerte suena a Jesucristo, figura con la que usualmente se compara a Sócrates: la «revelación», la misión, sus enseñanzas, su falta de texto propio, su lucha contra el poder de turno, su pobreza, su condena injusta, su ejecución. Son personajes cuya presencia compensa el triunfo de la sofística, por no decir el triunfo de cierto realismo que parece confirmar la peor de las hipótesis sobre el género humano: la ética no es más que un intento de tolerar la conciencia de nuestras miserias. Hay en los héroes históricos una necesidad de redención. Como la santidad: todos sabemos que es imposible, pero esa imposibilidad nos advierte sobre nuestro mundo y falencias. ¿Por qué no son los sofistas los héroes? Incluso, en su caricaturización exagerada parece que estamos buscando constituir el mal también en un extremo. Demasiado malos de un lado y demasiado buenos del otro: en el medio, la humanidad prudente que siempre se realiza en el bien y el mal ajenos.

La calle está rara. No sé muy bien cómo describirla y seguro que las palabras no me ayudan. Es que no es una cuestión de lenguaje sino de algo previo. O posterior. Algo que va por otro plano. Acá algo no cierra, va por otro carril. Un carril que no tiene conexión con este otro, como si fuera un carril hecho de otro material, imposible de traspasar. Como ese *daimon* que le hablaba interiormente a Sócrates y lo sacaba de sí mismo. Tanta búsqueda del alma y al final aquí adentro somos tantos, una legión, el *daimon* que me habla, la sensación de que la calle está rara. Nada hay en la calle, empíricamente hablando, que me lleve a afirmar que hay algo extraño. La extrañeza parte de otro lugar. No quiero decir un lugar interior porque, si hay alma, la pienso más como esas ramificaciones de venas que hay en los pies. El alma, esa exterioridad que se introyecta, pero aquí no hay nadie. Ni adentro ni afuera. La gente es como que se refugió rápidamente en sus casas. El alerta del atentado frustrado causó rápido efecto. Entro a una pizzería de esas que venden la pizza *delivery* o al mostrador, pero que no tienen mesas para comer en el lugar. Otro local pequeño y todos mirando la televisión: hola, ¿se sabe algo más?

Cuando Querefonte informa a Sócrates que la pitonisa lo había elegido el más sabio de Atenas, decide entonces salir a investigar las razones de esa elección, ya que él precisamente no solo no se sentía sabio, sino que, si la sabiduría es la posesión de ciertas certezas, Sócrates militaba exactamente por lo contrario: el dislocamiento de toda convicción. Como explica en *El banquete* en boca de Diotima de Manintea, otra pitonisa: *eros* (el amor) también es un *daimon*, un intermediario entre los dioses y los seres humanos, o sea, entre la verdad y la ignorancia. Al igual que Pitágoras, Sócrates entiende que el filósofo no es un sabio, sino alguien encaminado a una búsqueda de sentido que se sabe infructuosa.

Por eso, el mensaje era otro, claramente, no es para adentro sino para afuera. Apolo me elige a mí, cuando Atenas está repleta de supuestos sabios. La misión se esclarece: desenmascarar a aquellos que se pretenden los dueños del saber. Mirá la cara de drogón del terrorista, che. Una clienta joven se impacientaba porque no le entregaban su comida: ¿falta mucho? ¡Estoy hace media hora! El pizzero, sin girar su

cabeza del televisor, le hace un gesto con la mano como de calma, calma, pero la mujer estalla: ¡no me calmo nada! ¡Solo pedí una pizza de muzzarella y estoy acá muriéndome de calor hace media hora porque ustedes están como idiotas mirando esta basura donde les hacen creer a todos que acá hubo un atentado para hoy a la noche o mañana a más tardar decretar el estado de sitio y salir a perseguir y reventar a todo el mundo!

¿Por dónde empezar?, se preguntó Sócrates. Fácil, por todos aquellos que ostentan su supuesta sabiduría: los políticos, los poetas y los artesanos. Claro que el método que elige Sócrates genera una fuerte animadversión por parte de sus interlocutores, ya que los expone al ridículo público al abordarlos y con preguntas capciosas ir demostrando que en el fondo no saben. O saben una parte, pero no el todo. Los políticos no pueden justificar sus afirmaciones. Los poetas hablan muy bello, pero no pueden explicar y fundamentar lo que dicen. Y los artesanos, por tener destreza en su arte, creen que pueden hablar de cualquier cosa.

Las tres personas que se hallaban detrás del mostrador escucharon a la joven mujer sin que se les moviera un pelo, pero no bien terminó de gritar, el pizzero le entregó el paquete con unos movimientos silenciosos y rectilíneos dignos del cine mudo. Así estuvimos todos, mudos por cinco, seis segundos, hasta que la joven mujer cargó el paquete y salió del local. Los tres hombres recomenzaron su conversación instantáneamente como si no hubiera pasado nada. El que parecía el más viejo de los tres me habló señalando la pantalla: «el Presidente acaba de confirmar que era un terrorista y que le encontraron droga encima. Estamos liquidados. Los drogadictos matan sin motivo». ¡Qué buena frase! Los drogadictos matan sin motivo. ¿Quién dijo eso? ¿El presidente? No, el televidente. ¿Y por qué habrá asociado? ¿Por qué habrá juntado ambas cosas? ¿Qué tiene que ver una cosa con otra? Supongamos que los drogadictos —si hubiere un término colectivo que agrupara a ciertos individuos que habría que ver qué es lo que tienen en común (¿están incluidos los que consumen fármacos, o sea la mitad del mundo?, ¿todas las drogas son iguales?, y así)— matan sin motivo, ¿pero y los terroristas? ¿Qué significa sostener que un terrorista mata sin motivo? En realidad, parecen estar motivados en demasía, en exceso. Motivos les sobran, en todo caso motivos equivocados que se convierten en dogmas a partir de los cuales se justifica la masacre de tanta gente. Pero el que mata siempre se justifica en su acción, con lo cual, si la palabra *drogadicto* ya es como mínimo arbitraria en su uso, la palabra *terrorista* nos implica siempre a un no condescendiente análisis sobre sus usos y abusos a lo largo de la historia.

Son ambos, además, como muchos otros, conceptos de fácil y rápida administración que a veces son utilizados para simplificar el orden clasificando y delimitando individuos, soslayando cualquier tipo de análisis en cuestión. No es casual que sean apelativos que surjan rápidamente y provoquen en la opinión pública una toma de posición inmediata. Y sin embargo, haya o no haya drogadictos, haya o no haya terroristas, resultan etiquetas que permiten siempre, para el que las coloca,

jugar en diferentes situaciones epocales con el límite entre lo permitido y lo prohibido. Es que siempre hubo, hay y van a haber alteraciones neurológicas, y siempre hubo, hay y habrá muertes permitidas. Por eso, las excepciones nos van haciendo dudar de la verdad de las sentencias universales. Y así se va perdiendo el mandamiento en cuestión: matar no está bien, *nunca*.

Martín podría haber sido drogadicto y terrorista de múltiples maneras, pero la mención del presidente, su reproducción y viralización inmediata por parte de los medios de comunicación se jugó en otro terreno, menos referencial y más sintáctico. Lo que importa en el mundo de la espectacularización de la política es la fuerza del significante, de la etiqueta. Como si se hubiese estado alerta esperando que algún Martín o cualquier otro algún encajara justo en un guion previo que permitiera esta escalada de paranoia generalizada.

El pizzero levanta el volumen de la televisión, mientras me convida con unas porciones de una pizza de anchoas que creo que le sobró, y un periodista famoso reflexiona con rostro de preocupación, con lenguaje claro y directo, y sobre todo con una serie de oposiciones jerárquicas que empoderan al espectador en sus derechos y expropiaciones: «vos no te merecés un país así», «ellos vienen por todo», «contra esta violencia no queda otra que apoyar una fuerte acción de la policía», «la droga corrompe a tus hijos». La tiene muy clara este, habla ahora el tercero del grupo, pero el pizzero lo interrumpe y le habla a la cara: «esto ya pasó en este país. Yo ya lo viví. Yo te lo voy a explicar bien. La televisión les caga la cabeza a los chicos. Demasiada libertad. La droga llega por ahí, por la libertad. Por eso son terroristas. Y la culpa la tiene la tele, ¿me seguís?, donde pasan cualquier cosa y todo el mundo les cree». El más viejo bajó la vista y desde abajo murmuró: «pero si ahora estamos viendo televisión…».

La frase «solo sé que no sé nada» no es literal. Hay aproximaciones, pero en sí misma la frase no aparece en los escritos de Platón, aunque su formulación como frase pedagógicamente es muy efectiva. Indagando sobre la supuesta sabiduría de los políticos, dice Platón en boca de Sócrates, en *Apología de Sócrates*: «*este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como en efecto no sé, tampoco creo saber*» (21d); o tratando de comprender por qué Apolo lo eligió el más sabio, dice: «*yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho*» (21b); o cuando Sócrates encara a los artesanos va pensando «*era consciente, por así decirlo, de que yo no sabía nada*» (22d). Tal vez algo empezó a vislumbrarse cuando después de tanta búsqueda Sócrates comenzó a darse cuenta de que el dios pudo haberlo elegido con el siguiente razonamiento: «*Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría*» (23b).

Sócrates entiende que Apolo lo eligió porque desde siempre su vocación filosófica no traicionó el propósito último de esa búsqueda: asumir frente a la finitud de nuestra condición que toda sabiduría siempre es contingente. De nuevo irrumpe aquí la diferencia necesaria entre la filosofía y la sabiduría, y sobre todo, entre la sabiduría como hecho acabado y la filosofía como recorrido abierto. O la sabiduría como respuesta y la filosofía como pregunta. Pero como pregunta que no intenta alcanzar una respuesta, sino al revés, pregunta que se formula para desarmar un conocimiento supuestamente cerrado. El amor a la sabiduría socrático prioriza el amor por sobre el saber, no porque descrea del saber sino porque entiende que la lógica misma del saber es su constante estado de apertura. Como si lo propio de la filosofía tuviese más que ver con el operativo inquisitivo de desarmar todo sentido común, todo lugar establecido, todo privilegio naturalizado en dispositivos de saber-poder, que en la ansiedad por arribar a una certeza final. No hay finales en la filosofía porque en el amor no puede haber final, ya que, si el amor fuese el encuentro de su objetivo, entonces se disolvería en el mismo momento en que alcanza su propósito. Por eso, frente a un ideal de la sabiduría que se presenta como un bien, un objeto, una posesión posible, algo acabado, último y definitivo, la filosofía con sus preguntas, sus ironías, pero sobre todo con sus diálogos, hace circular infinitamente la palabra, la idea, la construcción con el otro de todo sentido en su transformación eterna.

Salí de la pizzería y fui buscando la calle Cramer. Seguía sintiendo algo raro en el ambiente. Continuaba percibiéndose un clima como de tarde noche otoñal, cuando en realidad era un pasado mediodía veraniego. Claro que se trataba de un verano pasado, esto es, de las primeras aproximaciones de la muerte. Un verano ya fuera de foco, ya después de haber alcanzado su pico y comenzado una debacle que incluía el otoño entero. Todo me parecía más oscuro de lo que era, como enmohecido, cuando vi venir por la avenida un grupo de policías montando a caballo. Uno de los caballos se detiene para defecar, mientras unos niños en la vereda comienzan a reírse inocentemente esperando una devolución, una sonrisa cómplice del jinete. Pero ni los anteojos negros se movieron ni el rostro mostró alguna gesticulación. Parece que desde hoy los policías ya no les sonríen a los niños. El grupo continuó marchando y muchos nos quedamos observando el excremento en el asfalto.

Sócrates comprende el mensaje del oráculo, un mensaje doble: por un lado, la resignificación de la idea de sabiduría y el lento nacimiento de la filosofía como intermediaria entre la ignorancia y el conocimiento. La acción práctica de Sócrates interrogando a los que se creían sabios para desenmascarar su falsa pretensión va de la mano con su actitud de casi nunca afirmar algo desde algún lugar absoluto, y menos en el diálogo propedéutico con el otro. Educar se trata menos de inculcar conocimientos y más de desarmar los preconceptos previos y tranquilizadores con los que construimos nuestro sentido común.

Sócrates en realidad «sabe» algo: sabe que nadie sabe; o peor, sabe que los que creen que saben no saben. ¿Pero entonces nunca es posible alcanzar una sabiduría

final? ¿No hay, aunque sea, algún absoluto? La palabra *absoluto* etimológicamente significa «sin ligaduras» y por eso, algo incondicionado, cerrado sobre sí mismo, sin dependencia. Si lo hay, piensa Sócrates, no está en este mundo. Tal vez toda la clave del «solo sé que no sé nada» se encuentre en esta idea: no puedo ni siquiera afirmar que no haya un absoluto, pero lo que sí puedo afirmar es que, si lo hubiera, no es ninguno de los absolutos que se afirman aquí, en este mundo finito. Por lo tanto, si alguien afirma un absoluto, he ahí un impostor. ¿Y qué hacemos con los impostores?

No pude sacar la vista del excremento por largo rato, mientras los automóviles lo iban desparramando. Como la sangre de Martín, como los miedos que se instalan y se desparraman por doquier, en ese movimiento perverso de disolución de cualquier elixir del mal: está tan disuelto que no se nota. La mierda en la calle, la sangre en el subte, las verdades naturalizadas de un atentado terrorista que exige medidas legales extraordinarias. Sócrates se dio cuenta de que, en realidad, Apolo le estaba exigiendo otra cosa. Nunca sabremos si se dio cuenta cuando realmente sucedió o si se dio cuenta cuando lo narró en el juicio. O si el que se dio cuenta fue Platón cuando escribió esta apología de su maestro: el ejercicio de contingencia que amerita buscar una verdad que sabemos imposible es fascinante para dislocar nuestros lugares seguros, pero la tarea de pelearse contra el poder que se sostiene en el monopolio de las verdades hace de la cuestión del saber una necesaria cuestión política.

En definitiva, la autoperplejidad no lleva consecuencias comunitarias, pero la denuncia de las falsas ostentaciones de sabiduría puede resultar una labor muy peligrosa. Y no solo para el que la emprende. Está claro que Sócrates muere por eso. El problema es que también murió Martín, como tantos otros cuya muerte anterior o posterior son necesarias para la narrativa de un orden que siempre se está constituyendo a través de la producción de un mal a extirpar. Haya o no haya mal, para que haya orden, tiene que haberlo. Solo sé que no sé nada. Mirá que parecía un inocente juego de palabras…

—A mí me sigue pareciendo un inocente juego de palabras que se contradicen. No entiendo la ironía. Si alguien dice «solo sé que no sé nada», está diciendo al mismo tiempo A y no A, ya que afirma simultáneamente que sabe y que no sabe. Esa simultaneidad es similar a quien pueda decir que llueve y no llueve al mismo tiempo. Es una típica contradicción lógica.

—Ojalá todo fuese tan simple. La lógica es fantástica (en el doble sentido de la palabra): un gran sistema que hace que todo funcione perfectamente, pero que nunca puede dar fe de su salto a la realidad.

—¿Fe? Una contradicción es una contradicción y no tiene sentido.

—¿Qué raro, no? No tiene sentido, pero vos la entendés. ¿No te das cuenta de que hay mucho sentido que, aunque ilógico, sin embargo significa? Además, no es lo mismo…

—¿Qué cosa?

—No es lo mismo afirmar «solo sé que no sé nada» que afirmar que llueve y no llueve al mismo tiempo. La afirmación hay que dividirla en dos planos: hay un primer saber cuyo contenido es que no se sabe. Y sobre todo entenderás que la frase no tiende al absoluto, sino a una situación más parcial. Es como que Sócrates dice que lo único que sabe con certeza es que no lo sabe todo, que no es lo mismo que decir que no sabe nada de nada.

—Así se entiende mejor, pero la frase no dice eso, sino esto: sé que no sé. O sea, un tipo de paradoja. Si sé que no sé nada, ¿entonces sé o no sé? Supongamos que la respuesta sea «sé». El problema es que lo que sé es que no sé. Por lo tanto, eso mismo que se suponía que sabía, ya no puede ser visualizado como un saber legítimo, ya que si sé que no sé, mi propio saber pierde legitimidad: al final, no sé. Sin embargo, estoy sabiendo que no sé nada, y por lo tanto hay algo que puedo afirmar con cierta sabiduría: que no sé nada. Es cierto que no sé nada, pero ese no saber, lo sé. Conclusión: lo que sé, no lo sé; y lo que no sé, lo sé. Es como la paradoja de Epiménides, el cretense.

—¿Quién?

—Epiménides, el cretense, dice que todos los cretenses mienten. Pero Epiménides es cretense y por lo tanto, Epiménides debería estar mintiendo. Ahora, si él miente, entonces no es cierto que los cretenses mienten, con lo cual podría estar diciendo la verdad. ¿Y cuál es la verdad? La verdad es que todos los cretenses mienten. Y así…

—Hola, una vez más a ambos. Creo que atenernos a una discusión lógica sobre la irresolubilidad de las paradojas no conduce a nada. Las paradojas son una señal. Nos marcan un límite. Nos demuestran que la lógica es limitada. Las paradojas son motivadoras de la prosecución de la búsqueda. Para mí es al revés. Cada vez que un razonamiento alcanza una paradoja, no pienso que se produjo una falla. La falla estaba en creer que la mente humana iba a poder pensar la realidad de manera prístina y terminal. Las paradojas son martillazos, cachetazos que nos motivan a seguir preguntando.

—Muy cursi.

—Hay verdad en cierta cursilería también. Es cierto que el «solo sé que no sé nada» es una paradoja que uno podría fustigar por contradictoria, pero al mismo tiempo genera lo que genera toda paradoja: conciencia de nuestros límites. Y más con el saber. Nos baja de la omnipotencia de creer que podemos saberlo todo, la omnipotencia del absoluto, de la objetividad. Está más que claro, creo yo, el mensaje. Frente a aquellos que creen saberlo todo y presumen de sabios, nosotros somos meros filósofos, o sea, buscadores de un saber que por suerte nunca alcanzamos de modo último.

—¿Pero al final, sabés o no sabés?

—Ni sé todo, ni no sé nada. Todo es más intermedio. Solo sé que no puedo afirmar que lo sé todo, porque entonces sería un dios. Y no lo soy. Por eso lo único

que puedo afirmar con cierta certeza es que mi condición finita me impulsa a seguir preguntando un sentido que, al mismo tiempo, sé que nunca voy a terminar de alcanzar…

—Todo bien, pero no es para mí. Yo necesito un orden: o sé o no sé. El resto es literatura.

—Exactamente. Eso somos. Un resto. Y literatura…

Subí a un 151. En el colectivo, la vida misma. Una pareja de enamorados absortos entre sí; una madre desbordada con tres niños de guardapolvos blancos que probablemente salieron del colegio antes de hora; mucha gente mirando el celular, algunos con auriculares. El pasillo se angostaba un poco más porque los niños iban y venían, mientras la madre bufaba y se arrepentía para sus adentros de todo: de haberlos tenido, de haberse casado, de haber nacido. En realidad, suponía que la mujer pensaba eso, o más bien creía que cualquiera en su lugar podría pensar eso, dada la expresión de un rostro ultrajado por la burocracia diaria y los malabares por sostener a tres criaturas que iban y venían por el pasillo gritándose, pegándose, riéndose, cuando con un movimiento imprevisible, uno de los niños con las medias bajas, las rodillitas sucias y una mochila gigante que arrastraba por todos lados, se le acercó a la madre, le corrió el pelo y la besó.

Los niños descursilizan todo. Deberíamos todos tener uno siempre a mano en el bolsillo, pensaba imaginándome el tamaño de los chiquitos adentro de un bolsillo, cuando en el medio de esa ensoñación, el colectivo frenó de golpe y los niños cayeron hacia el fondo golpeando contra el piso y los asientos. Una tanqueta de la policía se cruzó sin respetar el semáforo y el colectivero tuvo que pisar el freno a fondo. En ese momento observo por la ventanilla trasera que Cramer está desolada, vacía. El 151 era el último vehículo en marcha, dirigiéndose hacia Avenida de los Incas y la tanqueta cruzando las calles, desencajando todo de su lugar natural. Algo ahí no encajaba. ¿Qué hace una tanqueta en una calle desierta pasado el mediodía como si hubiera una guerra? ¿Qué hace en una calle que minutos antes era una calle con todos los elementos propios de una calle, un día de semana cualquiera de un año cualquiera?

Lo peor es que se trataba de la muerte de Martín. Lo peor es que a esa altura ya no sabía de qué se trataba todo esto, mientras seguía cargando con la certeza (vuelvo a repetir que un buen terrorista claramente sabe camuflarse y Martín tranquilamente podría haber sido un líder guerrillero formado por los mejores terroristas del mundo, aprovechándose de un pedido de devolución de un pasaje de subte para emprender un atentado, que por suerte la policía, tan entrenada por los mejores equipos antiterroristas del mundo, pudo abortar) de que Martín no era quien todo el país parecía ahora saber quién era. Pero nadie en el colectivo se preocupaba mucho. Sócrates tenía que morir. Y ni siquiera por su gesta. O sea, por su molestia. No dejaba

de ser un ciudadano más, carismático y muy admirado, pero solo un ciudadano más que molestaba aquí, molestaba allá, y Atenas seguía su rumbo.

Es cierto que el poder ateniense se cansó del Sócrates urticante que evidenciaba la ignorancia, o peor, la pretenciosidad de personajes que hasta hubieran podido reírse un poco de la situación y darle una buena palmada en la espalda al simpático no sofista de Sócrates. Pero alguien tenía que morir. La crisis necesita una muerte. Las sociedades en crisis se amalgaman frente a un chivo expiatorio que conjura toda la violencia circundante. Y Sócrates venía trabajando para eso. Su perfil concitaba por parte de la comunidad todo el desprecio y, a la vez, la adoración necesaria para convertirse en el relato que suturara por un tiempo la sensación de resquebrajamiento y decadencia. Y no solo la condena de Sócrates, sino todo el juicio, y sobre todo la reconstrucción de su historia, de su vida consagrada polémicamente a los valores de una polis que lo sentencia.

Sócrates, el consagrado. *Consagración* viene de *sagrado*, que declina *sacro,* que se asocia con *sacrificio*. Sócrates siempre supo su destino. Siempre supo que, cuando un dios elige, no hay retorno. «*Solo sé que no sé nada*» no es una cuestión epistemológica, sino política. Sócrates comprendió que, si hay una verdad, no es de este mundo. Y por eso su misión era más que clara: desenmascarar a aquellos que creen poseerla. Y hablan en su nombre. Es que la discusión sobre el absoluto es el impulso de cualquier filosofía. Solo nos importa eso: ¿hay algo más o no hay algo más? Pero el poder no duda. Se apropia de la verdad y la presenta como propia. O mejor dicho, hace pasar como verdadero lo que no es sino su propio interés.

Sócrates lo pone en evidencia: como la verdad no es cuestión de este mundo (la haya o no la haya, y además, haya o no haya otro mundo), entonces la única certeza contundente es que los que hablan en nombre de la verdad, o son unos ignorantes, o son unos hijos de puta. Cualquiera de las dos mata. Y Martín murió. O peor, murió doblemente, ya que después de morir fue vuelto a ser muerto en la manipulación de la historia de su vida. Por lo menos hasta ahora. Las muertes se resignifican todo el tiempo, y por eso seguimos muriendo de diferentes formas. No es la vida la que no para de mutar, sino la muerte. O su narración, que no es lo mismo, pero es lo mismo.

Sócrates finalmente pierde el juicio por muy poca diferencia de votos en el jurado y le dan a elegir la condena: ¿el destierro o la muerte? A Martín no le dieron posibilidad de elección, aunque entendemos que cualquiera de nosotros elegiría sin lugar a dudas el destierro. La muerte es el fin. Salvo que pensemos que no. O salvo que interpretemos el destierro más allá de la cuestión territorial: ¿hay un punto a partir del cual nos desterramos de nosotros mismos? ¿Qué perderíamos? ¿Está tan mal perder? ¿Se puede perder todo? Pero entonces, ¿qué es la vida?

Sócrates elige la muerte. Entiende que el destierro equivale a dejar de hacer aquello para lo cual él entendía que tenía sentido su estar en el mundo: la filosofía. Y por lo que dice (en realidad, por lo que escribe Platón, que se supone reproduce lo que Sócrates dice, que se supone que es lo que siente), no solo no le teme a la muerte,

sino que cree que la muerte es un pasaje hacia un lugar mejor. El destierro implicaría, a sus setenta años, dejar su *ethos*, sus costumbres, su labor, su filosofía. La muerte la visualiza como una realización. No hay dudas para Sócrates: prefiere morir. Incluso, se cuenta en el *Critón* que sus alumnos sobornan al guardiacárcel para que deje abierta la puerta, pero Sócrates no solo no escapa, sino que los junta a todos en la prisión y los reta por su acción, les explica sobre la necesidad de acatar las leyes, aunque el contexto sea injusto.

Puedo por suerte sentarme al lado de un joven que observa en su celular imágenes de los operativos policiales. Los ruidos escandalosos de los niños continúan, pero ya los internalizamos y no molestan. Como todo. En el celular, uno de los canales de noticias muestra una imagen en primer plano de Martín abatido. Parece, según el *Fedón*, que cuando el verdugo trajo la cicuta para ejecutar a Sócrates, este sin embargo continuó debatiendo con sus alumnos acerca de la inmortalidad del alma. Bebió el veneno, que parece que va congelando el cuerpo desde los pies hacia arriba. Se quejó por el frío y pidió, antes de morir, que le paguen un gallo a Esculapio. Aún hoy se sigue discutiendo por el sentido de sus últimas palabras.

«OH AMIGOS, NO HAY AMIGOS»

(ARISTÓTELES)

La imagen de Martín se ve interrumpida por una llamada entrante: Julia (oficina). El joven rechaza la llamada y me mira incorporándome a la escena, dando ya totalmente por sentado que ambos compartíamos el mismo espectáculo. Me persiguen de la oficina, me explica, se les debe haber roto alguna otra máquina. Deduje que el joven era un técnico en informática o algo así, no se me ocurría alguna otra combinación entre oficina y máquina que no tuviese que ver con el mundo de las computadoras. Qué canallada, continuó, ahora estos hijos de puta nos quieren hacer creer que el país se llenó de terroristas. Arriesgado el muchacho. No sabía quién era yo, si me iba a sentir o no cómodo con su comentario. «Hijos de puta» es un insulto contundente, tanto en su formulación directa como en su formulación indirecta, aunque el plural le agrega todavía otra carga más contundente. «Estos hijos de puta», dice el joven y define con esas cuatro palabras todo un cuadro de situación social que rápidamente configura amigos y enemigos, incluidos y excluidos, privilegiados y desposeídos. Es que el plural es un poco impersonal y al mismo tiempo bien concreto: ellos, los que deciden, junto con ellos, los que los bancan, junto con todos los ellos que invisibilizan consciente o inconscientemente una realidad de hecho. Es más, tal vez el «estos» sea mucho peor, en esta conflagración anónima de un dispositivo burocrático donde todos de alguna manera son cómplices. Una comunión de complicidades descentrada, recorriendo un sentido común que comprende que ha habido un aborto de un atentado terrorista; o algo mejor, que a partir de ahora empieza la guerra. Alguna vez finalmente entenderemos que, al revés de lo que suponemos, en la guerra todo el mundo cree estar más seguro. Igualmente, lo que no me cierra es el «puta». El insulto ya está muy instalado en la jerga cotidiana, arrastrando consigo la adjudicación despectiva de la mujer inserta en el mundo del trabajo sexual sin siquiera poner a la discusión toda la conflagración social detrás de la prostitución en la historia de nuestra cultura patriarcal. De la prostitución y de la relación de la mujer con sus deseos, prácticas y comportamientos en un sentido común que se confirma a sí mismo cuanto más discrimina y domestica. Otro supuesto, y van…

Dice Agamben[22] que los insultos son un tipo de vocablos no predicativos cuyo propósito no es la referencia a un estado de cosas. El insulto es una experiencia del lenguaje autónoma. No se trata de saber si los hijos de puta son o no son empíricamente unos hijos de puta (como si además esa facticidad definiera algo). Se trata del acto de lenguaje por el cual te insulto, me insultas, o nos insultamos, y esa experiencia lingüística excede un significado, ya que busca en sí misma provocar un

malestar (o un desahogo). En todo caso, incluso alguien podría ser efectivamente el hijo de lo que en un momento histórico una sociedad considerara a alguien como una puta, digamos cierta forma de la prostitución —con todo este agregado de que el término *puta* sobrepasa expresivamente cualquier remisión a la actividad prostibularia incorporando otras connotaciones varias— y sin embargo no ser depositario del insulto. O peor, si es hijo de una trabajadora sexual, el insulto carecería de sentido; pero si es hijo de una mujer a la que en ese caso se le está adjudicando la connotación de «puta» para discriminarla, el insulto es doble ya que refiere a ambas personas: la madre y el hijo. Es evidente que el insulto excede lo descriptivo. Decirte hijo de puta es estar declarando una especie de guerra.

Hay otros tipos de insultos, como «mierda», por ejemplo, frente al que se vuelve imposible fijar algún tipo de paralelismo. Nadie podría asumir que si le están diciendo que es una mierda de persona, hay un intento de calificar a la persona con un rasgo que efectivamente no posee. Si así fuera, todo sería demasiado fácil. Te dicen que sos una mierda y vos demostrás una vez más empíricamente que estás hecho de carne, huesos, sangre, y a lo sumo compartís con el resto de la humanidad una pequeña cantidad de excremento diario que por suerte siempre se termina yéndose. Evidentemente, en el insulto no se juega la verdad, sino otra cosa: un insulto es una pura experiencia del lenguaje. Tal vez más verdadera que la propia verdad.

Agamben sostiene que la palabra *amigo* es de la misma clase. No refiere. Excede la mera denotación para presentarse casi como un acto performativo. Casi. No llega. Somos amigos es mucho más que una referencia. Es una declaración. Hay un propósito. Una utopía. Un estado relacional en algún punto inexplicable. Sin origen, aunque con fin. Es una declaración sin declaración ya que no se le pregunta a alguien ¿querés ser mi amigo?, como se le pregunta ¿querés ser mi novia? La amistad no tiene inicio, o más bien no tiene un momento que corte la historia en dos como un rito de pasaje. O como sostiene Blanchot, «éramos amigos y no lo sabíamos», no tiene un origen, pero a veces tiene un final: «*El pensamiento de la amistad: creo que sabemos cuándo la amistad acaba (incluso si aún perdura), por un desacuerdo que un fenomenólogo llamaría existencial, un drama, un acto desafortunado. Pero ¿sabemos cuándo comienza? No hay flechazo de la amistad, sino más bien un hacerse paso a paso, una lenta labor del tiempo. Éramos amigos y no lo sabíamos*»[23].

No hay flechazo de la amistad (aunque de la enemistad parece que sí). Martín ya era mi amigo. Era un amigo que ya era, una amistad espectral con alguien con quien ya no habría posibilidad de compartir. ¿Pero por qué la amistad tiene que ser una relación recíproca? Todo depende de cómo la definamos, y en la historia de la filosofía han ido sucediéndose muchos tratamientos sobre el tema. De hecho, Martín se volvió mi amigo aun después de su muerte. Se consumó la amistad desde un revisitar el pasado reciente. O sea, hace unas horas, minutos, cuando de casualidad nos encontramos sin encontrarnos en el subte. En realidad yo me lo encontré, aunque tampoco en presencia sino a partir de su asesinato. ¿Hubiéramos sido amigos en vida

con Martín? De nuevo, no se trata de un término predicativo que describe una propiedad de un sujeto. Hay algo más.

Afirmar que Martín es mi amigo es mucho más que una descripción o una información. Es mucho más. O como dice Agamben, «*¿qué es la amistad sino una proximidad tal que no es posible hacerse ni una representación ni un concepto de ella? Reconocer a alguien como amigo significa no poder reconocerlo como "algo". No se puede decir "amigo" como se dice "blanco", "italiano", "caliente" —la amistad no es una propiedad o una cualidad de un sujeto*»—[24]. Soy Pedro, me tiende la mano el joven de al lado. Se la estrecho. Soy Pablo, le miento, pero una sensación como de placer existencial me sube por el estómago, mientras disfruto de la afinidad sintáctica entre Pedro y Pablo, una vez más los amigos, yendo juntos al martirio.

La frase «*Oh amigos, no hay amigos*», se encuentra en el texto de Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, abriendo el Libro V. Este libro es un gran compendio de biografías, pensamientos y anécdotas de los pensadores antiguos, que oficia como un texto de historia de la filosofía griega, con el añadido de haber sido escrito —se supone— a principios del siglo III, lo que garantizaría cierta fidelidad en los relatos sobre un pasado por lo menos más próximo. Es un libro fundamental para la historia de la filosofía ya que recupera, aunque sea por aproximación narrativa, las ideas de la mayoría de los pensadores antiguos. No es un libro sistemático de filosofía, sino de historia; pero nos permite acceder a filósofos de los cuales, en la mayoría de los casos, no han sobrevivido textos propios. Incluso tiene más el formato de un libro de relatos plagado de anécdotas personales, como si fuese un libro de chismes que nos acrecienta nuestro conocimiento sobre todos los pensadores antiguos, pero sin profundizar demasiado en las ideas.

El párrafo 10 culmina de este modo: «*Dice Favorino, en el libro II de sus Comentarios, que (Aristóteles) solía decir muchas veces: "¡Oh amigos!, no hay ningún amigo". Lo cual se halla también en el libro VII de los Morales*». De ahí la cita que luego van a retomar muchos filósofos posteriores, como Montaigne, Nietzsche y Derrida, y que en algunos casos se vuelve clave para definir toda una posición filosófica sobre la amistad y sobre la otredad. Lo interesante es que por ser Aristóteles un pensador sistemático, lógico, cuidadoso de las formas de los razonamientos, este dicho atribuido a su persona genera una flagrante tensión, ya que claramente está postulada bajo la figura de una paradoja. Lo que queremos decir no es que la paradoja constituya un sinsentido para la filosofía —y mucho más viniendo de analizar la paradoja socrática del «*solo sé que no sé nada*»—, sino que no condice con la totalidad de la obra de Aristóteles, cuyo intento analítico de promover una depuración de los modos incorrectos de nuestros razonar atraviesa toda su obra.

Parecería más bien una cita oral dicha en un tono irónico al término de una clase y con la voluntad de no ser escrita; como quien después de demostrar taxativamente la inexistencia de Dios, cerrara su disertación haciendo un chiste, diciendo «soy ateo, gracias a Dios» (paradoja que trae otras casi infinitas problemáticas).

Son muchos los escritos aristotélicos sobre ética y específicamente sobre la amistad[25]. Y son muchas, como en toda su obra, las sistematizaciones que promueve potenciando en especial la posibilidad de una amistad perfecta. Postular la noción de amistad perfecta es un desafío que excede la cuestión de la amistad y nos transporta a todo un debate sobre el lugar de lo perfecto. Por eso, hasta incluso parece querer sostener una escisión entre lo imperfecto como algo posible pero incompleto, y lo perfecto como algo completo pero imposible. Es como si Aristóteles (o el Aristóteles que se fue construyendo luego) hubiera dicho al terminar una clase: anoten todos bien cuál es la definición plena de la verdadera amistad, aunque tiene un gran problema: la amistad verdadera no existe. Amigos míos, la amistad no existe. No solo la amistad que acabo de explicar como perfecta y anhelada no es posible aquí en la tierra, sino que ustedes son mis amigos, con lo cual solo queda asumir que la amistad que nos une a todos nosotros no puede ser sino una amistad imperfecta. ¿Pero vale también como amistad? ¿Qué es la amistad perfecta? ¿Y la imperfecta? ¿Y de qué sirve definir conceptos perfectos si son imposibles? Y una vez más, ¿de qué va lo imposible y por qué se podría relacionar intrínsecamente con la amistad? O mejor, ¿qué problema más amplio se nos presenta recubierto como la cuestión de la amistad? ¿Qué *otro* problema?

Pero el colectivo se detiene de golpe. Vemos policías parando a todo el mundo sobre Avenida de los Incas. Suben al transporte y comienzan a pedir documentos y a mirarnos a todos para ver si descubren a algún cómplice del terrorista abatido. Nadie me sacó una foto, pienso, y a nadie le di mi nombre, con lo cual ese miedo inicial que me había tomado se me va disipando. Miro si entre los policías se encontraba alguno de los que estaban en el subte, pero obviamente y por suerte no reconocí a ninguno. Estos hijos de puta, repitió por lo bajo Pedro. Amigos, exclamó el más vehemente, el que no tiene documentos que avise ahora así nos ahorramos el trámite. Una señora muy mayor sentada en el primer asiento discutía con otros dos policías. No tenía documentos. No los llevo por miedo a que me roben, nunca los saco de mi casa, una vez me los robaron haciendo la cola en Gas del Estado. La querían hacer bajar. No digo que no hubiera terroristas tan ancianas, pero la situación era como mínimo risueña y, de máxima, escandalosa.

Dos o tres personas levantan la mano y van bajando cuando en ese momento me doy cuenta de que el bulevar de Avenida de los Incas está repleto de gente sin documentos. Está repleto de gente haciendo fila a la espera de su reconocimiento policial. Una calle común y corriente, de esas por las que circulamos todos los días, en algún momento se pobló de personas haciendo fila detrás de patrulleros. Todos allí en una especie de previa a la detención por el fatídico hecho de no llevar encima su

documento. Como si un supuesto socio del supuesto terrorista abatido fuese a ser detenido por no llevar documentos. Un documento que se había convertido a esa altura en el pasaje a la libertad, a la fluidez de movimiento. Un documento como un punto de partida a algo que hay que poseer para pertenecer; o al revés, la necesidad de buscar cualquier excusa para poder separar a un resto y poblar el bulevar y dar una sensación de temor, de control, de poder.

La señora empieza a gritar y a tirar carterazos a los policías que no saben cómo reaccionar. La paradoja de la amistad se explica de modo claro y distinto: si la amistad no existe, entonces ustedes no son mis amigos porque no tiene sentido llamar amigo a alguien si la amistad no existe. Pero si la amistad existe porque los estoy llamando amigos, entonces no tiene sentido decir luego que no hay amigos. Lo que no tiene sentido entonces es afirmar ambas partes al mismo tiempo: la amistad o existe o no existe. Cualquier otra opción escapa a la lógica binaria, clave en el pensamiento aristotélico, por no decir metafísico-occidental. *Escapa* significa en este contexto todo lo contrario: que no es posible. Que no es lo mismo que decir que es imposible.

Sin embargo Diógenes Laercio dice que Aristóteles afirmaba la contradicción muchas veces. Aunque también es cierto que no hay ningún registro, y menos en los tratados sobre la amistad, donde Aristóteles (o sus alumnos) lo ha dejado por escrito. ¿Lo dijo o no lo dijo? ¿Y qué es *decir*? Debe haber dicho muchas cosas Aristóteles, pero lo que posee valor filosófico es lo que dejó por escrito. ¿Valor filosófico? ¿Y cómo distinguir un dicho de Aristóteles o de cualquiera que posee o no valor filosófico? ¿Solo se lo da el hecho de estar el dicho inscripto en un texto de filosofía? ¿Y qué sucede cuando el supuesto concepto filosófico no está registrado por el autor, o por los textos que se supone que son del autor, pero sí lo están, como en este caso, recuperados siglos después como una nota biográfica por parte de un historiador de la filosofía? ¿Tradición oral? ¿Cuál es el límite entre lo que ingresa o no ingresa al canon filosófico? ¿Y no habrá dicho también Aristóteles: «tengo frío»? O peor, ¿y no pudo haber dicho Aristóteles después de haber pasado frío una noche de verano: «tuve frío, aunque no hizo frío»?

Como en ese texto donde Derrida se pregunta por el valor filosófico de una nota de Nietzsche en uno de sus manuscritos que decía: «*he olvidado mi paraguas*»[26]. En la sistematización de sus fragmentos se encuentra escrito, parece que con su propia letra y entre comillas, «he olvidado mi paraguas» en un manuscrito con textos filosóficos. ¿Es o no es una cita de Nietzsche? ¿Y cuándo una cita se vuelve una cuestión filosófica? Entre los fragmentos póstumos nietzscheanos se decidió clasificar como un fragmento más de Nietzsche la cita «*he olvidado mi paraguas*», ya que aparece escrito en los márgenes de un manuscrito original. No deja de ser un texto de Nietzsche que, como problematiza Derrida, tal vez no era más que un suspiro hecho inscripción un día de tedio en el que Nietzsche se mojó por haberse olvidado su paraguas. Alguien con autoridad lo clasificó como un fragmento más y podemos

empezar a proyectar investigaciones sobre el fragmento en cuestión solicitando alguna beca que nos permita cruzar la temática del olvido y del paraguas como artefacto con el resto de la obra nietzscheana.

Claro que en el caso de Aristóteles, además de poder haber sido una chanza al final de sus clases, Diógenes Laercio lo deja asentado por escrito y con el correr de los años y de los siglos, lo que nosotros concebimos como Aristóteles se vuelve la sumatoria de sus textos y de los textos sobre sus textos, incluido ese texto tan propio e impropio a la vez, que es el relato de su propia vida, y el relato que alguien hace del relato de su propia vida. Supongamos que el dicho no tenía valor filosófico. Sin embargo lo empieza a tener una vez que Diógenes Laercio lo transcribe en su libro, que con el tiempo se vuelve una fuente filosófica. ¿Pero qué valor historiográfico tiene la frase de Nietzsche «he olvidado mi paraguas»? Aquí diríamos lo mismo, pero en relación a Derrida, que le dedica el final de su *Espolones* a la frase de Nietzsche y se pregunta más provocativamente: ¿y por qué no pensar al revés, que tal vez toda la literatura nietzscheana es del tipo «*he olvidado mi paraguas*»?

¿Cómo se va construyendo el corpus filosófico de un pensador? ¿Importa solamente la veracidad documentada de la autoría de su obra? ¿No excede la obra y todo el sentido que se va incorporando a través de los comentarios posteriores a una supuesta versión primigenia? ¿Y qué es una versión primigenia sino la puesta en idea de toda una serie de lecturas e influencias previas? Cuando el policía vehemente se disponía a maltratar a la señora mayor, otro policía mucho más joven lo contuvo y le pidió que lo dejara encargarse de la situación. No escuchábamos bien lo que le empezó a decir a la señora, pero logró que se calmara y hasta le sonriera. Este policía manejaba otros gestos, o mejor dicho, no manejaba. Su postura corporal ya denotaba otra gestualidad más proclive al acercamiento que a la violencia. O como dice Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, «*quizás entonces llegará también la hora feliz, un día en que exclame: "¡Amigos, no hay amigos!", exclamó el sabio moribundo. "¡Enemigos, no hay enemigos!", exclamo yo, el loco viviente*»[27].

Mostré mi documento y permanecí sentado. Pedro amagó algún tipo de reacción, pero finalmente mostró el suyo y juntos continuamos observando al policía bueno con la señora mayor. Las calles daban miedo. Cada vez se juntaba más gente en filas, supuestamente a la espera de verificación de datos. Finalmente los policías se retiraron y el colectivo reemprendió la marcha con la señora arriba. Son humanos, ¿viste?, me dice Pedro, por suerte siempre alguno lo recuerda. Lo humano, ese punto de fuga que oscila entre la apertura infinita y los dispositivos disciplinarios.

Seguramente el policía bueno, al bajar del colectivo, recibió alguna reprimenda de su superior. O no, tal vez una mueca lejana como de aprobación de un compañero con un rango más alto que no pudo salirse de sí mismo. O tal vez no pase nada de esto y el policía vuelva a la noche a su casa y cuente el suceso de la señora mayor, mientras

todos están cenando mirando algún programa de panelistas donde todos se destruyen entre todos. Y algún hijo, que en silencio no dijo nada, sin embargo haya escuchado demasiado el relato y sin darse cuenta haya emprendido un viraje axiológico que luego a lo largo de su vida resultase determinante. No se entiende. Era tan obvio que tenía que ser policía, todos en la familia son policías, es un chico raro, no se entiende por qué entró al magisterio. ¿Maestro?, ¡por favor! Marcas ciegas, decía Rorty[28], acontecimientos imprevisibles incluso cuando suceden, pero que en algún momento emergen y transforman. El colectivo dobló en Conde mientras todos los pasajeros mirábamos para atrás sin poder dejar de ver a la gente en sus respectivas filas. El disciplinamiento en alguna de sus etapas: los que hacen fila y los que vemos a los que hacen fila. Solamente nos falta hacer fila para ver a los que ven hacer fila. Increíble lo de la vieja, me dice Pedro, pero más increíble lo del policía bueno. El género humano no deja de sorprenderme.

El documento marcaba un corte novedoso. Estábamos acostumbrados a otro tipo de discriminaciones, que el color de piel, que la pobreza, que el estrato social, pero este corte avanzaba en otro sentido. Cualquiera era posible de ser interceptado en la medida en que poseyera o no el carnet. Un supuesto demostrador de legalidad cuya importancia inédita seguramente disparará en los próximos días nuevos negocios marginales de carnets de todo tipo en el mercado negro. El capitalismo siempre va por más: todo lo cubre, lo que está adentro y lo que está afuera. La ley es solo una excusa. O una herramienta circunstancial. La posesión de documento banaliza todo peligro. No es un control real sino un dispositivo de control, que es otra cosa. Es la experiencia de ejercer el control y la experiencia de sentirse controlado. Es solamente una ostentación que busca dejar en claro quién posee el control. Es solamente el control de la experiencia. Es más, si hubiera realmente terroristas, seguramente todos tendrían bien al día sus documentos.

¿Pero qué demuestra la posesión de un documento? Lejos está de ser una expresión de lo que somos. Y lo peor es que se denomina documento nacional de identidad. Ya con la idea de nación tendríamos serios problemas de circunscripción, pero con la identidad tenemos un problema de fondo: un documento solo es idéntico a sí mismo, cualquier otra representación supone ya una ruptura, una hiancia, un espejo quebrado. Y así con todo: con el lenguaje, que es todo. En todo caso, un documento solo garantiza el funcionamiento efectivo de un sistema de orden. ¿Será alguna otra cosa una sociedad? Hay un sistema de coherencia normativa donde todo encaja donde debe: sacaste el documento, alguien te lo pide, lo mostrás, tu foto coincide con tu rostro, tenés el paso libre. Eso es todo: solo hay que suponer que hay correspondencia entre el carnet y la persona. Pero lástima que esa correspondencia en el fondo es indemostrable.

Dice Agamben[29] que la supuesta paradoja del «*oh amigos, no hay amigos*» se debe a un error de traducción que está más que debidamente aclarado, pero del cual muchos no quisieron hacerse cargo. En realidad, el texto de Diógenes Laercio parece

que en griego, según Agamben, dice otra cosa: «el que tiene muchos amigos, no tiene amigos». La diferencia en el lenguaje original entre «oh amigos» y «el que tiene muchos amigos» es mínima y plausible de confusión. Incluso, leyendo los textos escritos de Aristóteles sobre la amistad, la cuestión del número de amigos es una cuestión que se trata y se toma posición: para Aristóteles, amigos, amigos, solo puede haber pocos. Tiene mucho más sentido que la cita indirecta de la *Vida de los filósofos ilustres* tenga más que ver con este concepto que con una supuesta paradoja o ironía que no encaja con el estilo aristotélico.

El problema es que tanto Nietzsche como Derrida toman la paradoja del «*oh amigos, no hay amigos*» como un eje fundamental de su filosofía sobre la amistad. Es más, Agamben deja traslucir que Derrida sabía del problema de la traducción, pero no le dio importancia. O dicho de otro modo, ambos autores —Nietzsche y Derrida— optaron por hacer de esta frase, sea literal o no, un punto de partida de toda una subversiva concepción de la amistad que pone en entredicho su formulación clásica: para ambos, un amigo es lo contrario de lo que se supone que es un amigo. Obviamente, si Aristóteles hubiese dicho lo que parece que no dijo, hubiesen estado todavía más legitimadas las hipótesis paradojales de una amistad que al mismo tiempo parece que existe y no existe. O peor, tal vez la lectura forzada de ambos generó nuevas relecturas de las teorías debidamente expresas de Aristóteles sobre la amistad, en especial de su distinción entre la amistad perfecta y la amistad imperfecta. Todo se mueve. Como este colectivo…

—¿Y al final, hay amigos o no hay amigos?

—Creo que claramente la frase se entiende dentro del contexto conceptual de la teoría aristotélica de la amistad. La clave está en volver sobre la diferencia entre una amistad perfecta y una imperfecta. La amistad imperfecta, dice Aristóteles, es aquella en la cual participa un elemento externo a la relación. Somos amigos porque compartimos algo, pero ese «algo» que compartimos no es el compartir mismo; o mejor dicho, el compartir languidece frente a la fuerza de aquello que nos coloca en la situación del compartir. Aristóteles nos habla de la utilidad y del placer. Somos amigos porque compartimos un placer en conjunto o porque nos es útil a ambos nuestro vínculo. En todo caso, hay vínculo dada la existencia de este factor externo. El problema es que, cuando ese elemento externo, por diferentes motivos, desaparece, la amistad decae.

—¿Placer? No entiendo…

—Nos juntamos para ir a la cancha. Hablamos de fútbol, compartimos el derrotero de nuestro fanatismo por un equipo. Nos une fuertemente el fútbol, a partir del cual forjamos nuestra relación que, obviamente con el tiempo excede al fútbol. Sin embargo, ¿qué sucedería si un día uno de los amigos decide abandonar su

fanatismo, dedicarle tiempo y energía a este deporte? ¿Creés que el vínculo permanecería?

—¿Por qué no?

—Creo que se seguirían viendo un tiempo, después cada tanto se mandarían algún mensajito por Facebook y ya. El objeto del vínculo vence al vínculo. Si así fuera, entonces estaríamos en presencia de una amistad imperfecta. ¿Por qué imperfecta? Porque el lazo no se sostiene por sí mismo, sino por una motivación externa cuya evanescencia debilita la relación. La amistad perfecta no se corrompe. Es perfecta porque no se corrompe y no depende de ningún elemento exterior.

—¿Con la utilidad es lo mismo?

—¡Peor!, ya que se presenta como su opuesto. Suponé dos amigos que se mofan de estar siempre el uno para el otro. Uno está pasando un mal momento y lo llama por teléfono al otro todo el tiempo para hacer su catarsis. Este otro deja todo para escucharlo, consolarlo, atenderlo. Una situación que dura meses hasta que el primero va saliendo de su pozo depresivo. Ahora imaginate que, con el tiempo, se invierte el esquema y el que estuvo presente incondicionalmente necesita que su amigo lo escuche.

—Gran ejemplo. Es más que evidente la ley de la reciprocidad, ¿no? Ahora el otro le devuelve la presencia…

—Claro, pero imaginate que no. Ahora el primero no lo atiende, le corta, lo interrumpe, hasta que en un momento le expresa claramente que no tiene ganas de escuchar a alguien tan deprimido porque le hace mal.

—Un horror. ¡Qué mala persona!

—En realidad el problema es otro. En una amistad perfecta, doy sin pedir nada a cambio. No debería ponerme mal, si no estaría demostrando que antes lo escuché para que él después me escuche. Aquí, sin embargo, la clave del vínculo está en un elemento externo: en este caso, la utilidad mutua. Si hay amistad porque hay utilidad, porque a ambos les conviene, entonces no es amistad perfecta, ya que podría resultar, como en este ejemplo, que la utilidad se disuelva, y entonces ¿seguiría habiendo amistad?

—Obvio que no.

—Pero es que ahí tenés la prueba del carácter imperfecto de la relación: la conveniencia del vínculo. Esa conveniencia puede tener que ver con situaciones más evidentes, como ser compañeros de trabajo o de estudio, o con situaciones más ambiguas, como este ejemplo. En el fondo, para que una amistad sea perfecta tiene que ser autárquica, valer por sí misma, esto es, que el vínculo valga por sí mismo. Soy tu amigo por lo que vos sos, no por lo que me das.

—¡Pero esa amistad no existe!

—Es que de eso estamos hablando…

—Ahora entiendo. Es como que Aristóteles les dice a sus amigos (imperfectos) que la amistad (perfecta) no existe. ¿Pero entonces tiene sentido seguir hablando de

amistad? ¿Para qué sostener un ideal de la amistad imposible? ¿No frustra todos nuestros vínculos?

—No, amigos. ¿Cómo están? Quisiera darle una vuelta a este diálogo. Acá se juega otra cosa. Acá se ponen en entredicho muchos de los presupuestos de nuestra concepción tradicional de la amistad: la reciprocidad, la ganancia, la conveniencia. En definitiva, los modos en que nos relacionamos con el otro. La frase de Aristóteles, sea o no sea verídica, sea o no sea literal; o yendo por otro lado, lo que al final quedó de la frase en los planteos de Nietzsche y Derrida, creo que apunta en esa dirección: subvertir nuestra idea de la amistad para subvertir nuestra forma de relacionarnos con el otro. La amistad no existe porque, si existiera, deberíamos revolucionar todas nuestras estructuras vinculares. Deberíamos incluso revolucionar nuestra concepción más primaria acerca de lo que es un yo y de lo que es un otro.

—Sí, eso duele…

—Tal cual. El *otro* duele. Es *otro* porque duele.

Pero, ¿quién es el otro? ¿La policía? ¿El policía bueno? ¿El policía bueno para la policía? ¿La señora y su vejez? ¿La vejez para el género humano? ¿Pedro? ¿Qué define al otro como otro, y qué tiene que ver la amistad con el otro? La cuestión de la amistad nos anuncia el problema del *otro*, lo habilita, lo hace irrumpir. Parece que estamos hablando sobre los amigos, pero al mismo tiempo estamos hablando sobre el otro. Estamos hablando sobre ambas cuestiones, que son la misma pero diferentes: comprender qué nos une o nos diferencia con los amigos supone comprender qué nos une o nos diferencia con el otro.

En especial porque nos encontramos con un vínculo que es casi la marca de la vincularidad en sí misma: ¿qué tipo de relación es la amistad? En el amor, en la familia, en los contratos, en los compañerismos militantes de todo tipo se juega otra cosa. Hay algo más, hay un excedente que intenta definir la naturaleza de la relación, que la consagra o la corrompe: pasión, ideales, sangre. ¿Pero en la amistad? ¿Hay también un excedente? Lo hay para las amistades imperfectas, ¿y en las perfectas? ¿Para qué tener amigos? Ya no sería un *tener*. De nuevo Agamben: no es posible reconocerlo como *algo*. La proximidad es de tal entidad que no hay prójimo porque está demasiado cerca, mucho más que aquello que nos permite entificar al otro como algo. Tan, pero tan cerca que está muy, pero muy lejos. Lo que nos une es compartir no algo determinado, sino el mismo compartir: compartir la existencia, previo a devenir sujeto, previo a cualquier *algo*. Estar. Pasar un rato. Pasar. Sin condicionamiento y sin interés. Con el otro en tanto otro. Con un otro con quien no se comparte algo determinado, sino que se comparte. Se comparte el *se*. Se comparte la existencia, ¿o no supone la existencia siempre al otro? ¿Con quién se comparte? Ya sea en el plano de la sensación o de la narración, siempre hay un otro, aunque se trate de una otredad propia, de una otredad interior. ¿Cómo compartir con el otro algo que

no sea un *algo*? Es que, si se compartiera *algo*, comenzarían a regir todas las normativas propias de los contratos y se volvería la amistad un vínculo más atravesado por la lógica del intercambio. Si hay *algo*, hay intercambio, y si hay intercambio, hay reglas que lo determinan. ¿Pero no es la amistad incondicional y desinteresada? Si no hay condicionamiento y no hay interés, entonces no hay sujeto. ¿Será posible pensar la amistad previa a la subjetividad? Y en todo caso, ¿por qué en algún momento se deviene sujeto?

Viajamos en silencio. Pedro, el fantasma de Martín y yo; pero también muchos otros de mis yoes que fueron a rebanadas apareciendo en el camino. En silencio. Se percibían todavía los gritos de la señora cuya media espalda observábamos adelante. El grito recién acabado. Un silencio audible, un eco en todo apagado. Fantasmas. Como el de Martín y el olor de su sangre aún en mi olfato. Era un poco más joven que yo, creo, pero podríamos haber sido amigos los tres: Martín, Pedro y yo con mis yoes, todos juntos compartiendo el tiempo, conversando, bah, no sé qué nos uniría, ¿pero hace falta que nos una algo?

Che, Pablo, ¿bajamos y tomamos algo?, me dijo Pedro. Pablo, el converso…

A veces cuesta mucho en filosofía sistematizar y clasificar posiciones de modo claro y evidente, pero en el caso de la amistad, en principio, todo parece bien simple. Podemos diferenciar, por un lado, una teoría clásica de la amistad y por el otro, el incesante trabajo de deconstrucción de esta. Dos posturas que obviamente se implican, y en especial, desde la práctica deconstructiva se autoimplican. De hecho, Derrida va a insistir en la imposibilidad de tomar ambas posiciones de modo autónomo: la deconstrucción de lo que sea nunca es un hecho autónomo sino el desarme de aquello que se nos quiere instalar en su más resplandeciente autonomía.

Y para peor, se deconstruye algo que permanece instalado, una presencia espectral que sin embargo talla *nuestro* ser-en-el-mundo. Talla, conforma, define, aunque «talla» es más al hueso, más al cuerpo. No se trata de dos concepciones de la amistad en sucesión cronológica, sino en simultaneidad y lucha. Deconstruir siempre es doloroso, violento, provocativo. Se deconstruye algo que permanece instalado *como* presencia espectral, o sea como idealización de la amistad verdadera. ¿Es posible una amistad desinteresada e incondicional?

El problema estriba en cómo leer estas dos características. En la idealización clásica de la amistad, *desinteresado* significa que lo que me da, me lo da sin esperar nada a cambio, mientras que *incondicional* significa que su amistad está siempre asegurada más allá de cualquier condicionamiento coyuntural. Pero esta idealización padece el problema de todas las idealizaciones: no va al extremo y sostiene el mismo paradigma que supuestamente pretende superar. Somos incondicionales con aquellos que son incondicionales con nosotros y actuamos desinteresadamente con aquellos que nos despiertan algún interés. Llevados la incondicionalidad y el desinterés al

extremo, hacen explotar toda la concepción de la amistad porque destruyen sus cimientos: destruyen al sujeto. Alguien que actúe sin interés y sin ningún tipo de condicionamiento es irreconocible para nosotros: queda del lado de la literatura o de la patología. Deconstruir es siempre hacer implotar al sujeto.

Pero vamos por menos. ¿Qué debe haber en un vínculo para que hablemos de amistad? ¿Querés un café?, le pregunté a Pedro ya sentados en una mesa junto a la ventana en un barcito en la esquina de Federico Lacroze y Conde. No, una cerveza, me respondió. ¿Hace calor, no?, le dije en función de la conexión entre cerveza fría, la temperatura veraniega ambiente y la falta de aire acondicionado en el bar. No, volvió a decirme y comenzó a comer unos maníes recién servidos.

Fijamos en silencio la mirada en uno de los televisores del bar, mientras Pedro me codeaba. Claro, «estos hijos de puta» nos unía. Algo nos tiene que unir, aunque ese algo no debía convertirse en algo. Y ahí volvió con la fuerza de un lenguaje que se vuelve erótico, por no decir gozoso: «estos hijos de puta», repitió Pedro ante mi espera finalmente satisfecha, agazapado sobre la mesa observando la represión de la policía a un grupo de manifestantes que se había congregado en la puerta del subte. Por algo Pedro había hablado agazapado, ya que en ese segundo, de una mesa más alejada, llegó el obvio comentario: «se juntan a protestar por un terrorista, habría que matarlos a todos». Lo que yo no entendía era por qué Pedro la tenía tan clara. Yo había sido testigo, creo a esta altura, pero Pedro me generaba un poco de envidia y un poco de respeto (¿o hay siempre respeto en la envidia?) por ser una persona más *consciente* de los acontecimientos. Pero no de este, sino de todos. Hay que estar ya preformateado para, de primera, salirse del dispositivo, correrse y vislumbrar que hay otra cosa. ¿O será simplemente Pedro alguien que odia a la policía y que hubiera dicho «estos hijos de puta» aunque Martín hubiese sido efectivamente un terrorista como dice todo el mundo?

La amistad es una relación ética, dice Aristóteles. El otro me hace bien. Claro que podría contratar a alguien que me hiciera bien, pero eso ya no sería amistad sino un intercambio de servicios, con lo cual podríamos pensar a la amistad como un intercambio de servicios sin honorarios. ¿Pero por qué lo haríamos? ¿No se presenta la amistad en algún sentido como una utopía posmercantil? ¿Por qué hacer algo sin recibir nada a cambio? ¿Eso es la ética? ¿Pero no está toda la ética occidental atravesada por una economía celestial? O sea, si sos bueno, tenés garantizada la estadía en el cielo.

Si llevamos a fondo la utopía de la amistad, ¿qué cosas se nos derrumban? No se puede vivir sin amigos, dice también Aristóteles, y otra vez la cuestión del compartir: ¿con quién gritar un gol en la cancha, festejar año nuevo, tomar un café (o una cerveza)? La cuestión es que la amistad no se convierta en una posverdad: nos hacemos los que tenemos amigos para poder soportar que en el fondo somos un

negocio. La posverdad: creemos lo que necesitamos creer para soportarnos a nosotros mismos. O como dice Nietzsche, «*Es verdad que tenemos buenas razones para despreciar a cada uno de nuestros conocidos, aunque sean los más grandes, pero igual de buenas para volver este sentimiento contra nosotros mismos. Y así, soportémonos unos a otros, ya que nos soportamos a nosotros mismos; y tal vez le llegue a cada cual algún día también la hora más jubilosa en que diga: "¡Amigos, no hay amigos!", exclamó el sabio moribundo*; "¡*Enemigos, no hay enemigos!", exclamo yo, el necio viviente*»[30].

Los enemigos están por todos lados, arremetió Pedro tomando la cerveza. No me miraba. Continuaba agazapado con el maní y la bebida mirando la pantalla y cada tanto girando para observar a los de la mesa lejana. ¿A qué te dedicás?, le pregunté. A las máquinas, respondió sin dar indicio de si se trataba de informática, máquinas tragamonedas o automóviles. ¿Y está bueno?, atiné a decir con el claro objetivo de abrir el diálogo y empezar a conocer a mi nuevo amigo. Sí, me dijo y calló. No agregó nada. El silencio comenzaba a ser molesto. ¿Te gusta el fútbol?, insistí. No, respondió a secas. ¿El cine? Tampoco. ¿La poesía francesa decimonónica? Me clavó la mirada con odio. Fue demasiada ironía y, como siempre, equivoqué el momento. ¿Pero no es siempre en demasía la ironía? ¿No es siempre a destiempo?

Pedro me tomó muy fuerte del brazo buscando que nadie nos viera: esto es como en Tablada, se viene el golpe. Ay, sentí un calor. Hay una línea que empieza en un subte donde me demoro subiendo y bajando una escalera pegando una cintita, pasa por un paro de empleados del subte, los vidrios de una boletería rota, Martín muriendo por pedir la devolución de dos monedas, el estado de sitio virtual en toda la ciudad y un tal Pedro que anuncia la venida de un golpe militar y, para peor, una contrarrevolución insurgente al estilo Tablada. ¿Hay una línea? En realidad parece fácil desmarcarse: me paro y me voy. Y sin embargo, me quedo. Siempre equivocándonos. Siempre quedándonos cuando debíamos pararnos e irnos y viceversa.

Hay dos rasgos claves en la amistad, sostiene Aristóteles: la semejanza y la reciprocidad. La semejanza supone que entre los amigos tiene que haber algo en común. Puede ser algo más jugado o algo más liviano, pero resulta necesario pensar el vínculo a partir de la idea de lo común. Algo nos une para que seamos amigos. Aunque el origen sea difuso («*no hay flechazo de la amistad*»), la persistencia del vínculo supone una comunidad. Pero, claro, ¿qué es una comunidad? ¿Qué nos une en lo común de la comunidad? ¿A quiénes nos une? ¿Ya somos sujetos previamente? Dos sujetos que se cruzan y descubren que comparten algo en común: bienvenida la amistad, che, cómo están tus cosas, bien, ¿las tuyas?, también, che, cenamos el día del amigo, sí, dale, abrazos. La comunidad como una propiedad de dos amigos que encuentran un mismo rasgo compartido, y siempre la extrañeza de que lo común provenga de lo propio. Lo común identificándose con su opuesto. O como dice

Espósito, «*tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común*»[31]. De nuevo, ¿qué tipo de vínculo es la amistad? Como mínimo, paradójica.

La semejanza supone sujetos ya constituidos que encuentran algo en común, o sea algo de lo que ambos son propietarios y de algún modo esa propiedad los trasciende y une, aunque al mismo tiempo se constituyen como sujetos a través del lazo común: Aristóteles y no se puede vivir sin amigos. Una vez más la paradoja: «*Oh amigos, no hay amigos*», frase que es y no es correcta. Con Pedro nos une este mismo padecimiento, una misma sensibilidad frente a un acontecimiento: ambos nos estrechamos en el «estos hijos de puta». Puede estar naciendo una gran amistad, pero porque hay algo en común. Ese compartir puede ser de diferente grado, pero siempre se vuelve necesaria una zona de comunidad. De hecho, no estaríamos compartiendo más nada, y mucho menos la insurgencia revolucionaria antisupuesto golpe militar. Calculo que se irán definiendo entonces grados de amistad en función de las semejanzas posibles. A tal punto que Aristóteles habla del amigo como de «*un otro yo*»[32]. Un otro yo, la semejanza llevada a su extremo. La semejanza es tan potente que entre los amigos va desapareciendo el espacio del *entre*. El otro, mi amigo, es tan mío, es tan parecido, es tan igual, que actúa, se comporta, responde tal como lo haría yo en las mismas condiciones. Soy yo puesto en él, los dos respondemos lo mismo ante cualquier pregunta: querés saber quién soy, preguntale a él ya que somos lo mismo, desaparece la diferencia, tenemos tanto en común que lo común nos barrió, nos pasó por encima.

Es obvio que hay grados, pero hay una tendencia idealizada que aspira a que el valor más importante en la amistad sea la semejanza, promoviendo una búsqueda de seres con quienes compartir algo. No es casual que nos hayamos encontrado con Pedro, pero la semejanza se recorta sobre la diferencia, si no, no tiene sobre qué avanzar. Dos fuerzas antinómicas, lo que nos une y lo que nos separa, como el sonido y el silencio constituyendo la palabra. Así, la fuerza que nos acerca y a la vez el hurgar sobre diferencias que, al mismo tiempo que ceden, también seducen. Estos hijos de puta nos quieren hacer creer que Martín era un terrorista y por eso estamos acá tomando un café, pero claro, vos una cerveza, no entiendo a la gente que toma cerveza todo el día, yo no entiendo a los que hacen estúpidas ironías sobre la poesía francesa, igual te fuiste al carajo con lo de La Tablada y el golpe militar. ¿Te parece?, me respondió Pedro mientras veíamos a la policía por la televisión finalmente disparar a mansalva a los manifestantes. ¡Un par menos, vamos!, gritaron de la otra mesa. Estos hijos de puta…

—Hola, ¿cómo están?

—¡Qué raro vos al inicio!

—Es que tengo una pregunta para ambos: si la amistad es una relación de semejanza, ¿quién asemeja a quién?

—¿Qué querés decir?

—Creo que están partiendo de una concepción muy ingenua del sujeto, soslayando que, antes que nada, un sujeto deviene sujeto a partir de dispositivos de poder. Estamos describiendo la amistad como un vínculo neutral, o que por lo menos parte de un supuesto sujeto neutral que soterra su voluntad de poder en pos del amor al otro. Ahora bien, hay un otro y, con el otro, algo sucede: o se lo niega o se lo incorpora, y en ambos casos se lo disuelve.

—No podés ser tan escéptico.

—No puedo no serlo. Ese amor incondicional y desinteresado me resulta demasiado religioso, pero en su peor formato: presentamos un ideal estado de semejanza en el cual se cuida la autonomía de todos, pero siempre es uno el que define la cosa. Detrás de la semejanza, siempre hay alguien que asemeja al resto. Siempre hay alguien que decide qué se come, dónde vamos, de qué hablamos, cómo festejamos. Pero claro, para no asumirnos definitivamente fuerzas en conflicto, creamos la ilusión de la amistad como un trascendente que nos mancomuna, nos une, nos acerca al bien. La amistad, una relación ética, ¡por favor! En nombre de la ética se ha exterminado a medio mundo. No hay mayor aliado al poder que el mismo bien que el poder configura para legitimar su proyección.

—¿O sea que para vos la semejanza es una ilusión?

—No, peor. Para mí es una estrategia. Es la construcción de un sentido común hegemónico donde se supone que todos somos amigos porque pensamos igual y lo único que hicimos fue desprendernos de nuestra singularidad.

—¿Y el *otro yo*?

—Todo pasa por ahí. La cuestión es dónde poner el acento: no tanto en el *yo*, sino más en el *otro*. Si tu amigo es tu *otro yo*, no tanto preguntarte qué tiene de *yo*, sino qué tiene de *otro*…

Como si fuera una película, fui viendo cómo Pedro, en cámara lenta y ante mi absoluta impotencia y pasividad, fue tomando la botella de cerveza medio llena y con un movimiento de beisbolista fue arrojándola contra la mesa lejana en la que vituperaban a favor de la represión. La botella dio en una columna justo al lado y se rompió en mil pedazos, generando un ruido y una salpicada de líquido bien estridente, pero sin haber ocasionado ningún tipo de herida a nadie cercano. Hubo un silencio de dos, tres segundos, como si nadie quisiera creer que lo que había sucedido era real. Y ante la primera reacción de las personas de la mesa —hombres de más de cincuenta años con el porte de ser habitués del lugar—, Pedro se sube desaforadamente a nuestra mesa y grita: vengan, fachos de mierda, que me los banco a todos juntos.

Los hombres se detenían entre ellos para no entrar en la batalla, mientras el dueño del bar o quien parecía serlo se nos acercó con ademanes de tranquilidad a pedirnos

que nos retiráramos del lugar. Una vez más no podía creer estar envuelto en el medio de una escena entre violenta y bizarra. Pedro continuaba arengando arriba de la mesa y yo recordé a Martín, no sé por qué, algo lo asemejaba con Pedro, pero en el instante en que empezaba a tratar de convencerlo de que se bajase, alguien desde atrás lo hizo trastabillar y Pedro cayó al piso revolcándose entre las mesas y las sillas contiguas. Cobarde, de atrás no, alcanzó a gritar mientras ya se había conformado el grupo de tareas con el único objetivo de golpearlo. El linchamiento, una vieja práctica humana, pretendidamente abandonada con el desarrollo de los derechos modernos, pero que por ciclos rebrotaba en el sentido común colectivo para delicia de muchos comunicadores que encontraban nuevas (o repitentes) temáticas para convocar espectadores deseosos de que cada tanto lo nuevo se repita.

Hay diferentes tipos de linchamiento, lo importante es su esquema justificatorio: cuando la ley no alcanza, vale salirse fuera de la ley para ejercer la ley con más eficacia que ella misma. Todo el problema de la ley es su insistencia igualitaria, clave en el pensamiento moderno, y por eso las figuras cada vez más justificatorias de la transgresión a la igualdad jurídica a través de mecanismos extrajurídicos, social y mediáticamente justificados. No se puede estar en contra de la igualdad, pero se puede establecer quiénes ontológicamente son sujetos ante los que la ley aplica.

Sin embargo, con un movimiento ágil y poco común para el reconocimiento de mis propias reacciones, pude ir empujándolo a Pedro, cubriéndolo frente a algunos golpes, y sacarlo del bar. No bien pisamos la vereda, Pedro se recuperó levantándose, nos miramos y corrimos por Federico Lacroze hacia Chacarita sin detenernos, dejando atrás el sonido que se iba deshilachando de un bar entero dispuesto a lincharnos. Mientras más corríamos, más se iba desinflando la escena y ya a las tres, cuatro cuadras nadie sabía que nuestra carrera era una huida. Caminamos las últimas cuadras sin hablarnos y nos tiramos al pasto no bien llegamos al parque Los Andes. Gracias, Pablo, me dijo Pedro, te debo una.

La segunda característica clave que, dice Aristóteles, debe tener un vínculo amistoso es la reciprocidad: soy amigo de quien es mi amigo. Nadie tiene amigos, en principio, que no sean amigos suyos, ya que, pensada desde la reciprocidad, la amistad se convierte en una relación de ida y vuelta. Te quiero y me querés. Te invito a cenar y me invitás a cenar. Te necesito y estás, me necesitás y estoy. Es que el gran tema de la amistad pasa por el dar. ¿Cuál es la acción esencial del amigo si no el dar? ¿Qué hace un amigo sino dar? No habría otra naturaleza en la amistad que el ejercicio propio del dar.

¿Ahora, dar qué?, eso ya es otra cuestión, o más bien, eso ya es secundario. Previo a todo, alguien se constituye en amigo porque da. Y da sin esperar por eso una ganancia. Da sin planificación, sin cálculo ni estrategia, ya que todas estas características no tendrían que ver con la amistad sino con cualquier transacción cotidiana entre dos sujetos cualesquiera que deciden establecer un vínculo de intercambio. De ahí el problema de la reciprocidad en la amistad: nuestro sentido

común, junto a Aristóteles, nos indica que la reciprocidad es clave, ya que *entre* amigos el dar va y viene en una proporción medianamente equitativa. Entiendo que nadie va a estar haciendo cuentas con sus amigos, cuantificando cuánto se dan mutuamente (en regalos, en presencia, en escucha), pero con seguridad la cuenta se presenta cuando la asimetría es muy grande: no puedo siempre invitarte yo y vos nunca, no puede ser que nunca me escuches cuando yo siempre te presto el oído (qué figura fuerte la de prestar una parte del cuerpo).

Por un lado, nos resulta obvio que la amistad es una relación recíproca, pero al mismo tiempo no nos resulta para nada obvio que la amistad se vuelva un intercambio circular donde lo que doy solo tiene sentido porque vuelve, perdiendo así el carácter excepcional del don que se da porque sí, y sobre todo sin esperar su devolución.

No me debés nada, le dije. Y no me llamo Pablo…

—La verdad, no entiendo cómo puede haber amistad sin reciprocidad. La esencia misma de la amistad es que se trata de un vínculo de ida y vuelta.

—No está tan claro y menos cuando empezás a hacer filosofía. La contradicción mayor se manifiesta en pensar la amistad al mismo tiempo como un vínculo desinteresado y recíproco. Si hay reciprocidad, ya hay una intención, un interés de que lo dado regrese. A veces se tiene la impresión de que la amistad no es más que un intercambio mercantil desprovisto de su valor económico efectivo. Casi como un deseo de que todavía quede algo por fuera de la mercantilización. Y sin embargo la lógica del intercambio privilegia el interés del sujeto, o sea, de cada uno de los amigos. Todo reside en cómo definamos el acto de dar.

—No entiendo el problema. Debe ser uno de los vocablos más simples de la historia.

—Ojalá. Derrida dice en *Dar el tiempo* que dar es siempre perder algo, ya que, cuando uno da, entrega algo propio al otro. Ese acto de entrega hace de la amistad un vínculo aneconómico, ya que la cuenta me da siempre pérdida. Es que, si ganase algo con el acto de dar, no sería entonces ya hablando estrictamente un don, ya que, en vez de dar, estaría ganando algo, y ganar es lo opuesto a dar, o sea a entregar, o sea a perder.

—¿Me das un ejemplo?

—¡Ja! Te *doy*. A ver, por ejemplo, yo te regalo algo para tu cumpleaños. El regalo para que sea un regalo no tiene que dejar rastro en quien regala ni deuda en quien lo recibe. Si yo te regalo algo para florearme por mi regalo o para dejarte a vos en deuda conmigo, aunque sea una deuda simbólica, se pierde la esencia misma del regalo. No puede ganar el que regala, a no ser que cambiemos la idea misma de lo que es un regalo. Pero, para peor, dice Derrida, los calendarios de cumpleaños se han constituido en toda una economía del regalo, donde, lo que uno da, sabe que al

tiempo vuelve, ya que lo que hoy yo te doy, mañana vos me lo devolvés. ¿Cuándo? El día de mi cumpleaños.

—Perdón que me meta, gente, pero es terrible el argumento. Lo prosigo: si lo que doy, me vuelve, entonces no estoy realmente dando. Si yo te doy algo y eso hace que —para explicarlo pedagógicamente—, si yo era cien, ahora me quedo en noventa, cuando vos recíprocamente me devuelvas con otro regalo o con otra forma de dar, entonces, volvería a tener esos diez que perdí. Era cien, fui noventa, volví a ser cien: el regalo se disuelve. Incluso dice Derrida que hasta el «gracias» anula el regalo, anula el don, ya que ese «gracias» que me respondés simbólicamente tiene un valor. El verdadero don, dice Derrida, no puede ser dado ni recibido por sujetos sujetados a la lógica del cálculo y del intercambio, y ni siquiera puede ser un bien material o simbólico que genere la necesidad de ese intercambio. Por eso, en el verdadero don, «nadie da nada a nadie»; o sea, un don imposible…

—Y si es imposible, entonces, ¿para qué insistir?

—Es al revés: como es imposible, hay que insistir…

El sonido de las sirenas era ininterrumpido. Evidentemente, se fue configurando a lo largo del día una especie de estado de tensión con la televisión fustigando, el gobierno exagerando, la policía aprovechando y Martín, que vaya a saber dónde se hallaba en este momento su cadáver, transformado en un terrorista abatido. Todos sabemos que ciertas verdades se construyen, pero otra cosa es haber sido testigo directo del acontecimiento y oscilar una vez más en la duda: ¿y si todo fuese al revés y Martín realmente se encontraba allí para romper la vidriera? Está bien, suponete que así sea, ¿pero terrorista? ¿No es mucho?

El terrorismo supone una organización planificada con un propósito específico, y aquí los medios arrojan la palabra *terrorismo*, un significante que atemoriza, sin dar ninguna explicación sobre sus intenciones. Lo peor es que en muy poco tiempo asistimos a dos, tres situaciones de ciudadanos libres y autónomos embebidos y energizados con la novedad, como si hubieran estado esperando hace años poder liberar los monstruos que más que monstruos son las estructuras fundamentales de nuestra racionalidad: los amigos de un lado, los enemigos del otro, y los buenos somos siempre nosotros. Y claro, Pedro, confirmando la escena, siendo el enemigo necesario para que siga habiendo amigos y enemigos tan taxativamente definidos, tan claramente delineados.

Si la teoría clásica de la amistad se desarrolla a través de la semejanza y la reciprocidad, alimentando la posibilidad de elección de dos subjetividades que encuentran en el vínculo una forma de fusión superadora, la deconstrucción de esta teoría va a ir cuestionando cada uno de estos rasgos: no hay semejanza, sino poder, y si hay reciprocidad, hay economía y no amistad. Pero sobre todo va a cuestionar la posibilidad de la elección de dos o más sujetos plenamente constituidos, y sobre todo

autónomos, o sea, cerrados sobre sí mismos. Y es más, racionales; ya que la elección, aunque enmarcada en lo afectivo, no deja de ser un cálculo de conveniencias e inconveniencias para un sujeto que encuentra en la amistad una forma de exacerbación de sí mismo. Montaigne, casi como coronando esta visión clásica, entiende la amistad como la fusión entre dos voluntades que encuentran así, en la unidad, su realización: el amigo como otro yo, pero sobre todo como repetición del yo. En palabras de Montaigne sobre la amistad: «*no siendo su voluntad sino una sola alma en dos distintos cuerpos, según la definición exacta de Aristóteles*»[33].

Una sola alma en dos distintos cuerpos es mucho. Aquí estamos con Pedro tirados en el pasto, mancomunados de modo azaroso, y vinculados más allá de nuestra voluntad, casi por una afinidad contestataria. No sé si algo nos une en términos de elección racional; calculo que, si hubiese calculado, lo habría abandonado en el reciente botellazo. No sé. Es obvia nuestra empatía frente al mismo enemigo, pero por motivaciones muy diferentes, creo. Somos como dos hinchas del mismo club de fútbol que nos encontramos vistiendo la camiseta en un lugar extraño y nos reconocemos. De nuevo, no hay flechazo en la amistad: Cupido juega en otro terreno. Nunca se termina de comprender qué tipo de afecto es el que se presenta en la amistad, qué tipo de amor, por dónde pasa ese quererse de los amigos y por qué se diferencia de otros tipos de lazos. De hecho, aun para Aristóteles, los matrimonios y las relaciones familiares entre padres e hijos eran considerados vínculos amistosos. Parecería ser que en algún momento la amistad se secularizó, convirtiéndose en una relación con todos los elementos del amor, pero por fuera de su marco normativo institucional. Como un amor aggiornado. Ni siquiera deserotizado, porque en la versión afectiva de la amistad sigue habiendo deseo. ¿Pero deseo de qué?

La deconstrucción de la amistad deconstruye al sujeto. Ese es el sentido de la paradoja. «Oh amigos, no hay amigos» puede entonces significar que debemos replantear la naturaleza misma de lo que entendemos por amistad y por eso mismo, por enemistad. Dejar de abusar de los términos, o no permitir que los términos abusen de nosotros. ¿Y si fuera al revés? ¿Y si la incomprobable cita aristotélica que parece contradecir toda su obra nos estuviera convocando a invertir el esquema y pensar al revés la idea misma de amistad? Una vez más, Nietzsche: «*Quien quiera tener un amigo también tiene que querer luchar por él; y para luchar, hay que poder ser enemigo. Debe honrarse en el amigo aun al enemigo*»[34]. Mi mejor amigo es mi peor enemigo.

—No entiendo. O es mi amigo o es mi enemigo.

—¿Qué es un enemigo?

—¿Quien me quiere destruir?

—Alguien cuya diferencia es tan extrema que solo lo percibo como hostil. Su hostilidad tiene que ver con su extrañeza. Ponele, una cucaracha es tu enemiga,

aunque no te haga nada, sino que su presencia, por extraña, no solo te incomoda sino que te amenaza. Es más, en la intención del enemigo de destruirte, al revés, se da una semejanza, un mismo plano donde ambos combaten, como en un partido de fútbol donde se comparten las reglas.

—Claro, pero sería más un adversario, ¿no?

—Es que el enemigo, su hostilidad, no solo te interpela al extremo, sino que además te autoafirma en tu identidad. Los propios son propios porque no son los otros. Cuanta más otredad, más afirmación de lo propio, más orgullo de parte, más ensimismamiento en la mismidad.

—Pero, entonces, ¿cómo puede tu enemigo ser tu amigo?

—Dos lecturas, dos direcciones conceptuales opuestas de lo mismo: en primer término puede leerse como que tu mejor amigo se convierte en tu peor enemigo, ya que su semejanza se vuelve tan adulatoria, tan encerrada en tu mismidad, que no te ayuda, no te hace crecer. Es tan otro yo que su presencia no te transforma. Se vuelve enemigo en la medida en que nos hace permanecer en lo que somos, que es tal vez la peor de las condenas. Pero si lo leés al revés, es tu peor enemigo el que más te socava y te obliga a tu permanente transformación. Cuanto más distante, más diferente, más extraño, más hostil, más nos interpela en la normalidad en la que creemos que nos hallamos seguros. El enemigo devela nuestros puntos débiles y en ese acto inintencional nos habilita nuevas perspectivas.

—Hola, ¿cómo están? Me encanta esta última lectura. El otro te sobrepasa de tal modo en su inabarcable otredad que uno no puede sino desarmarse. Por eso el amigo, o sea el enemigo, o sea el amigo, es siempre el otro, y cuanto más otro, más cercano en su injerencia. La semejanza solo es un espejo ampliado. La lejanía es un espejo roto. «*¿Acaso os aconsejo amar al prójimo? ¡Antes bien os aconsejo huir del prójimo y amar lo más lejano! Por encima del amor al prójimo está el amor a lo más lejano y por venir; yo antepongo al amor a los hombres el amor a las cosas y los fantasmas*»[35]. O también, «*Yo no os enseño al prójimo, sino el amigo. El amigo ha de ser para vosotros la fiesta de la tierra y un atisbo del superhombre*»[36]. Y por último, «*Yo no os aconsejo el amor al prójimo, hermanos; os aconsejo el amor a lo más lejano*»[37].

—Fantasmas, superhombres, lejanías, no entiendo…

—Epa, ¿te volviste profeta?

—En todo caso, antiprofeta… aunque, en el fondo, ¿no será lo mismo?

«Oh amigos, no hay amigos» nos permite deconstruir la idea de amistad a partir de los mismos textos que han servido a la construcción de la filosofía oficial. Y aunque Agamben tenga razón y la traducción remita únicamente a una cuestión de número («el que tiene muchos amigos, no tiene amigos»), sin embargo esta frase

paradójica sirvió para la creación de nuevos problemas filosóficos que no hicieron más que hacer crecer las posibilidades del pensamiento en su historia.

La filosofía como género literario se construye también con este juego de citas exactas e inexactas que van alimentando nuevos relatos en una hermenéutica infinita. Claro que, cuando deconstruimos los relatos, nos vamos cayendo en un abismo originario que nunca culmina, obviamente, y que en algún punto desvaloriza la línea exacta que divide lo que realmente se dijo de lo que no se dijo. Así, seguimos festejando Navidad, o contrayendo matrimonio, o despidiéndonos en funerales de nuestros muertos, o jurando amor eterno, más allá de la verificabilidad histórica de nuestros fundamentos: lo peor que le puede pasar a la Navidad es que se sepa «de verdad» cómo fue el nacimiento de Jesús en el establo de Belén.

Y si de la Navidad se trata, el niño naciendo en ese receptáculo para alimentar animales fue recibido por una compañía de extranjeros, en especial de los distintos géneros no humanos que hospitalariamente compartieron su morada. El ser humano no recibió a la embarazada, como mucho una mujer ofreció su establo, un espacio abierto sin puertas donde la manifestación más extrema de ajenidad dio vida: ¿o no es el embrión un extraño en el vientre de la madre? ¿O no se ve invadida la madre por un ser extranjero que la transforma? Y si además la madre es virgen y el hijo es Dios, no hay concepto que resista…

Nietzsche aconseja el amor al lejano, ya que un amigo que nos convierta es siempre una figura de la otredad. Es más, se puede pensar la amistad simplemente como un hilo conductor que nos permite indagar de modo más acabado en la categoría de la otredad. El amigo anuncia al otro y problematiza nuestra relación con nosotros mismos. ¿Pero quién es el *otro*?

¿Y a qué te dedicás?, le pregunté. Arreglo heladeras, me respondió. Mirá vos, le contesté, creí que lo tuyo era la informática. Y suponiendo a partir de sus últimas acciones combativas una fuerte vocación por las formas de cuestionamiento de la enajenación cotidiana, agregué casi sin compartirlo a fondo, casi como queriendo decirle a Pedro algo que nos hiciera sentirnos hermanados: «y sí, hay que rebuscársela en este mundo capitalista de mierda».

Pero Pedro se enderezó y medio recostado de perfil me habló cambiando el tono y el gesto de su rostro: «no sé de qué hablás. Me encanta lo que hago. Mi vida es una heladera. Las amo, las entiendo, las conozco, las disfruto. ¿No sabés el placer que me da poder sanarlas? Las voy a visitar enfermas y soy su salvador. Les devuelvo el sonido de la máquina, el esplendor del motor. Volver a rugir, volver a producir frío. Crean clima, ¿entendés? Son responsables de nuestra supervivencia. Como un tercer padre, o una tercera madre, no sé, como un tercero. Y las hay de todo tipo y de todo tamaño. Sueño con ellas, porque son ellas, son mujer. Son cavidad, matriz, vacío. No sabés qué mal las trata el ser humano, siempre conversamos con ellas sobre el tema,

qué va a ser de su existencia después del fin del ser humano, más libres, más tranquilas, enfriar para nadie, por el mero hecho de ser una heladera…».

El otro nos excede. Es otro porque nos excede. No hay forma de apresarlo, de comprenderlo, de conectarse con él. Es que, si hay contacto, el otro ya deja de ser otro y se conforma en *alguien* con quien nos vinculamos. Pero, si es alguien, ya no es un otro. Su otredad reside justamente en que nos rebasa infinitamente, en lo irreductible de su alteridad, en nuestra distancia infinita.

Para que sea otro, no puedo nunca terminar de abarcarlo, y cuanto más me exija desde su ajenidad, más me obliga a vérmelas con mis propias limitaciones. El otro, dicen Levinas y Blanchot, es el extraño extranjero, doblemente extranjero, con el que no puede establecerse contacto[38]. Habla otro idioma, pero habla. Tiene otras costumbres, pero tiene. Y sin embargo nos cuesta tiempo y apertura comprender que eso también es un lenguaje, que eso también es una costumbre.

El extraño extranjero, como sostiene Derrida, es el arribante que nunca llega de modo definitivo. Es el que nos obliga a dejar siempre la puerta abierta; o también, a demoler toda puerta. Es que ni siquiera llega, sino que irrumpe. Su hostilidad me amenaza porque pone en peligro mis certezas. Su hostilidad solo puede ser leída como hostilidad ya que me exige salirme de mí mismo. Mi mismidad explota cuando el otro irrumpe. Y por eso, o la vuelvo a cerrar con cada vez más fuerza, o la dejo resquebrajarse para que el otro avance.

Me abro. Soy hospitalario con el hostil. En realidad es con el único que tiene sentido la hospitalidad, con el hostil, ya que, si no, la hospitalidad no tendría sentido. No hay salto ni interrupción, no hay excedencia: ser hospitalario con quien creemos que se lo merece, no es ser hospitalario sino actuar conforme a nuestros preconceptos. La hospitalidad supone riesgo, el peligro de ser invadido y salir perdiendo (incluso etimológicamente, *hostil* y *huésped* parecen provenir de la misma raíz). Salir perdiendo, pero salir. Salir y abrir para que el otro entre.

El otro es siempre el débil porque yo lo constituyo como un otro, yo lo nomino, yo lo sujeto incluso en su carencia. El otro es la carencia. Al otro yo lo construyo como carencia. No entiendo de qué habla Pedro, y si lo entendiera dejaría de ser un otro, pero dejaría de ser un otro para ser alguien a quien yo comprendo. Lo traduciría. Lo conformaría desde mis propias categorías para que Pedro encaje en lo que yo puedo comprender con mi cierta racionalidad. Ah, es una ironía; ah, es una metáfora; ah, Pedro está sublimando en la heladera su soledad; ah, Pedro es un depravado; siempre la traducción para que yo me quede tranquilo y mi amigo confirme lo que yo ya siempre soy. Siempre el conocimiento brindando seguridad. Seguridad y poder. Poder sobre el otro que entonces cae por fuera de la justificación epistemológica y se vuelve un anómalo. Caer por fuera. Claro, a quién se le ocurre que una heladera… O peor, a quién se le ocurre vincularse así con un artefacto, una máquina, pero no un robot o un androide o un *cyborg*, ¡una heladera!, así con signos de exclamación. No puede no disolver su propia singularidad para que pueda caber en las condiciones

mínimas necesarias a partir de las cuales yo puedo comprender algo. Así, o disuelve su diferencia (aunque sea un poco), o lo interno en un psiquiátrico (que es otra forma de fagocitamiento). O el amor de Pedro por las heladeras es una metáfora o Pedro sufre una patología mental. No puedo pensarlo desde otra perspectiva que no sea desde este pensamiento binario que siempre me tranquiliza. No sea cosa que descubramos que hay un amor mucho más profundo que nos incendia (perdón, que nos congela)…

«AMA Y HAZ LO QUE QUIERAS»

(SAN AGUSTÍN)

Mirando el cielo, algo se invertía. La inmensidad siempre provoca sensaciones extremas: o angustia o serenidad. Sobre todo porque carece de puntos de referencia. Una nube que pasa, otra más cargada a lo lejos, pero sin humanos ni artefactos ni construcciones, solo naturaleza. El cielo, que también es naturaleza, en principio desnudo, lo más parecido a lo originario: a todos nos pasó preguntarnos por nuestros antiguos antepasados mirando el cielo boca arriba, observando también su cielo propio recostados exactamente así, igual que nosotros. ¿Era el mismo cielo?

¿Qué nos asombra de esa equivalencia? El mismo cielo, la misma mirada, pero de este lado, aquí abajo, nada exactamente igual. Exactamente. Esa búsqueda por lo que perdura en un mundo donde todo se transforma. Basta bajar la mirada y seguro que hace miles de años alguien podría estar tirado en estas mismas coordenadas terrestres mirando para arriba, pero seguro que no se iba a encontrar con la estación de tren Chacarita, o con el cementerio, o con esos chicos pidiendo limosnas a los automóviles que se detienen en el semáforo. Y lo peor del caso, nadie se hubiera imaginado en esa época que la cosa iba a disparar por acá, o sea que de esa nada, o proto-nada que probablemente hubiera sido un campo, un pastizal, algún animal, de esta parte del planeta mirando el cielo, se iba a ir estructurando una sociedad, una cultura, un dispositivo que produce no solo colectivos, veredas, carteles, cables, pizzerías, mostradores, vidrieras, alarmas, marcos de ventana, tornillos, tornillos de diferentes tamaños, colores, materiales, sino sobre todo seres humanos dispuestos a operarlos, o sea, no solo producción de entidades sino de la entidad que opera esas entidades para que la entidad sea una entidad y para que la entidad que opera también sea una entidad.

El problema es que los muertos, los transportes o la pobreza atraviesan los tiempos y habilitan la pregunta para encontrar ese punto abierto donde lo perenne se entrama con lo contingente. O sea, el dispositivo o viene fallado o incluye la fisura en la cual la entidad operante se pregunta y se asombra. Pero entre lo arcaico y lo contemporáneo, entra una llamada al celular de Pedro. Veo de costado otra vez el nombre de Julia. ¿Quién es?, le pregunto entrometido. Pedro se avergüenza. Es la secretaria de la oficina, me contesta. ¿Y por qué no la atendés?, lo evidencio sabiendo que lo estoy incomodando. Pedro no reacciona. La llamada se pierde. Ya no es horario de trabajo, me miente. Mirá que alguna heladera se puede poner celosa, le

digo con una voz de programa de televisión de los años ochenta y escindiéndome entre el que habla y el que sigue sin comprender por qué muchas veces cuajamos en las estructuras previas, pero en este caso masivamente estructurantes, o sea, estructuras propias de una industria cultural que se sabe que va en busca de los prototipos simples, rápidos, binarios, sin matices, y uno que cae ahí adentro y por un rato se siente cómodo, asegurado, sonriente, ¡pero qué cometario pelotudo, por el amor de Dios! ¡Una heladera celosa! Y ante alguien que se había abierto hacía minutos desde un lugar extraño, desde un lenguaje que dejaba fluir algo que justamente no cuajaba en esos programas de televisión. Tranquilo, me dijo tocándome el hombro, las heladeras no son celosas…

¿Qué es el amor? La filosofía se vuelve contra sí misma. El amor a la sabiduría debe preguntarse necesariamente por el amor, ya que es amor, pero en ese acto se está preguntando sobre su misma vocación de pregunta. Querer saber, pero antes que nada «querer». Querer saber por qué el querer; o sea, querer saber por qué queremos. Pero al saber por qué queremos, ese saber ya está condicionado por el querer que lo impulsó y el querer conforma la búsqueda, la moldea. Es como el sujeto que quiere conocerse a sí mismo y entiende que todo autoconocimiento siempre va a ser también un producto de la subjetividad: si en todo conocimiento hay un sujeto que conoce y un objeto a ser conocido, y el objeto está de algún modo determinado por el sujeto, entonces, cuando el objeto es el sujeto mismo, o sea, cuando nos queremos conocer a nosotros mismos, vamos como sujetos a determinar el objeto, que en este caso somos nosotros mismos. O sea, ya estamos determinados cuando determinamos nuestras determinaciones.

La filosofía es amor por el saber, esto es, querer saber, pero al querer nos proyectamos sobre lo querido y lo intervenimos. Siempre intervenimos desde nuestro ser intervenido. ¿Será esta nuestra eterna imposibilidad? Querer saber es querer saber por qué querer, pero al querer saber por qué queremos, ya estamos queriendo y este saber ya está siendo operado. ¿Pero por quién, o por qué? Allí hay algo que se nos veda, una zona ciega, el detrás de la mirada, el ojo que se ve a sí mismo mirando, pero nunca alcanza el manantial donde la mirada se produce. Como si hubiera una fuerza, algo, o algo menos que cualquier cosa identificable que nos trasciende y nos tiende hacia afuera de nosotros mismos. ¿O no tiene que ver el amor con esa exteriorización, ese deseo de sobrepasamiento? Algo, alguien, lo que sea, lo previo a algo, lo previo a lo previo, nos empuja a salirnos de nosotros mismos hacia el afuera, hacia el otro. Y en principio solo dos posibilidades: nunca lo alcanzamos, o lo alcanzamos y en ese acto el otro deja de ser un otro, o sea, nunca lo alcanzamos. O nunca lo alcanzamos o nunca lo alcanzamos: el amor, un imposible.

La filosofía es una aspiración al saber que nunca se resuelve, un saber que no es que no llega, sino que llega paradójicamente a la circularidad de un saber que sabe que el saber es imposible. Si el acento en la palabra *filosofía* está puesto en el saber más que en el amor, la propia búsqueda entra en una situación paradójica que lo

desplaza hacia el otro extremo: amamos saber, pero al amar nos vamos dando cuenta de que lo buscado es imposible, ya que el impulso del amor nunca cesa, nunca termina de colmarse y cada nuevo punto de llegada trueca en un nuevo punto de partida. Circularidad: sabiendo que el saber es imposible, buscamos comprender de modo imposible por qué aspiramos a lo imposible; o sea, buscamos comprender el amor sabiendo que nunca vamos a terminar de comprender el amor. Y entonces, ¿cuál es el sentido? O peor, ¿y si el querer saber no es más que otra forma del querer querer? O sea, queremos querer, máquinas de querer. ¿Máquinas? Dispositivos. Dispuestos, o sea, puestos de tal forma que no podemos sino querer querer: voluntad de poder, diría Nietzsche. Voluntad de voluntad, diría Heidegger.

Parecería que en el amor hay un querer que solo se realiza en la medida en que alcanza su objetivo, y sin embargo siempre que parece alcanzarlo, el objetivo se le disuelve. Como si el acceso al absoluto hacia el que tiende el amor estuviese obstruido, pero no por un freno o una separación o una muralla, sino por la misma naturaleza de esa tensión, de ese tender hacia: como si la fuerza del amor fuese de tal magnitud que, cuando alcanza su objeto, lo destruye. O a la inversa, que es lo mismo: como si el amor fuese de tal magnitud que su querencia excediera cualquier realización.

Todo resulta poco para la aspiración del todo. Es tanta la falencia que impulsa al amor que nada real puede plenificarlo. Por eso la idealización. Como un fantasma. O más que un fantasma, ya que el fantasma en parte nos excede, como una fantasía producida por la propia falencia que nunca sale de uno mismo, nunca se expropia, se desapropia, se exterioriza. Si saliera un poco, se toparía con la diferencia y se desmoronaría. Pero ¿podemos salir o estamos condenados a nosotros mismos? Y si así fuera, no sería el amor la oportunidad de resquebrajarnos. Y en ese sentido, ¿no es el único amor aquel que desde afuera irrumpe y nos rompe a pedazos?

Pero, frente al peligro, la inmunización. Los sistemas de defensa funcionando a pleno y la gran reconversión del amor en nuestra mayor arma. Si al final el amor trata de un encuentro con el otro, trata entonces de un conflicto. ¿Cómo nos relacionamos con el otro para que el otro no nos despedace? ¿Y qué tiene de negativo que nos despedace? Pero, frente al temor inicial, el sistema inmunológico echa manos a su gran *pharmakon*: la dualidad de un amor que es al mismo tiempo remedio y veneno. O peor, la conciencia de que lo que nos salva también nos mata. O al revés, comprender que, en el amor, la salvación viene de la mano de nuestra propia disolución.

El *pharmakon*: la idealización. Tal vez todo radique en nuestra relación con nuestras idealizaciones. O tal vez toda idealización sea un *pharmakon*: para sobrevivir nos inoculamos el mismo mal que pretendemos erradicar. El amor por el otro nos salva, pero al salvarnos disolvemos al otro y su disolución nos vuelve a poner en peligro. Buscamos un amor ideal para completarnos a nosotros mismos, pero esa completud, por ilusoria, nunca se consuma. Es que de eso se trata la

farmacología: de una postergación. Así, idealizamos la posibilidad del conocimiento absoluto o idealizamos la posibilidad del amor absoluto, que en el fondo son lo mismo. Se trata del mismo tipo de plenitud. En ambos casos, todo debería mutar para transportarnos a cualquier otro lugar que no tenga nada que ver con esta sumatoria de lugares que llamamos universo. Idealizamos que un saber absoluto nos resolvería todos los problemas, e idealizamos que un amor absoluto nos dejaría en un estado de gracia eterna. Y sobre todo, que ambos alcanzarían la solución al único gran problema que aqueja a todo ser humano: el miedo a la muerte. Alcanzar la plenitud —la gran idealización— y trascender este mundo. Pero si la palabra *absoluto*, etimológicamente, significa «aquello que no deja nada suelto», el límite de cualquier tipo de idealización es que siempre hay un otro. Una vez más, el otro. Un resto, una diferencia, un imposible. Las idealizaciones solo pueden funcionar si logran acomodar todo a su necesidad y despliegue. Ese otro, ese resto, esa diferencia debe trocar y plegarse a lo que la idealización exige en su avance. Debe desdiferenciarse, esto es, dejar de ser un otro. Nada debe quedar suelto, y si afuera hay un otro, entonces hay que amarrarlo, sujetarlo, hacerlo sujeto. Hacerlo sujeto que no se vea a sí mismo siendo solo una pieza de encaje. Hacerlo sujeto que hasta se crea que su deseo es auténtico deseo. Hacerlo sujeto que cree que elige y que el amor es una cuestión de elección individual, racional o emocional, pero individual. Creer que uno elige en el amor. Creer que uno elige y que no nos están eligiendo para constituirnos en sujetos que creemos que elegimos.

El amor, una cuestión de poder…

Por un largo tiempo se me habían desvanecido los sonidos de las sirenas, la sensación de desbarajuste urbano, ese movimiento auditivo extraño que se genera cuando en una ciudad se va conformando una incomodidad colectiva. Parece que un grupo de manifestantes, intuyendo la puesta en escena frente a los sucesos del subterráneo, se juntaron en la estación Juramento y la policía los reprimió rápidamente. No eran muchos, pero una vez más, la televisión inundó sus pantallas con imágenes de propagación del caos con algunas caras tapadas, los gases lacrimógenos, algún comerciante de la zona protestando, y por sobre todas las cosas, las calles despejadas, tal vez el símbolo más acabado del orden y el progreso: la calle siempre libre para que los flujos transiten.

El dispositivo de la libertad es encantador: todos nos creemos libres transitando por estructuras previamente determinadas que naturalizamos e invisibilizamos, y sobre todo, no cuestionamos. Transitamos libremente por las calles porque hay calles que alguien construyó y otras edificaciones que alguien destruyó, total se trataba de edificios en ruinas o casas con una memoria ancestral que a quién le interesa conservar en esta época. Operamos económicamente con absoluta libertad, pero hay costos, y en especial, hay quienes se ven afectados en cada operación y no son libres

entonces para operar económicamente. Creemos que entramos al supermercado y compramos lo que queremos, pero solo podemos adquirir lo que el supermercado nos ofrece, que suele remitir a una cantidad diversa de marcas que, en el fondo, son la diversificación de dos o tres grandes transnacionales que concentran las riquezas de un capitalismo global hiperconcentrado, donde sin embargo se nos dice y nos encanta pensar que transitamos libremente por todos sus espacios. Y hasta creemos que, cuando nos enamoramos, somos seres libres e iguales que elegimos establecer un vínculo, como si existiéramos libres e iguales, como si las elecciones fuesen autónomas, como si pudiéramos elegir más allá de las formas de elección instituidas, como si el amor pudiese ser encauzado por algún tipo de acuerdo, pacto o contrato, que en general suelen responder a las formas jurídico-institucionales legales, legítimas y consuetudinarias del orden social vigente.

Julia está viniendo para acá, me dice Pedro levantando la vista desde el celular. No entendía por qué me estaba dando explicaciones. Mi angustia, que a esa altura ya había retornado, pululaba entre el recuerdo cada vez más distante de Martín y el relato de las heladeras. Creo que en ambos casos me encontraba envidiando tal vez la pasión, tal vez la cercanía, tal vez la convicción. Ese compromiso con algo que nos excede, pero que se forja en algún lugar nuestro; o más bien esa tensión hacia el otro, hacia lo otro, pero sobre todo *hacia*, o sea, la necesidad de salirse de uno mismo y que por rebote el otro nos transforme. ¿Pero cómo explicar el amor? ¿Se lo puede explicar o es el amor siempre explicable a través de su obra, a través de sus consecuencias, a través de sus metáforas? ¿Y si el amor, como ese origen del manantial, de lo que mana, se nos vuelve inaccesible? Querer saber aquello que nos hace querer saber. Otra vez el círculo. Otra vez la angustia. ¿Pero por qué vincular el amor con la angustia? ¿Por qué la falta? ¿Por qué falta? ¿Y qué falta?

Hay, para simplificar, dos grandes tipos de explicaciones que se intentan dar sobre el amor que, a grandes rasgos, podemos denominar con los nombres de científica y metafísica, o bien, racional y mágica. Es cierto que asociar metafísica con magia es bastante reduccionista, pero se trata de diferenciar una explicación que pueda dar razones y comprobar todas sus afirmaciones metódicamente en los hechos y con las herramientas de las ciencias legitimadas en su tiempo, de aquellas que, conscientes de sus limitaciones, acuden a un salto de fe o sobrenatural o mágico o básicamente encuentran un motivo que la razón no puede definir por sí misma.

A veces los hechos son los mismos, pero lo que varía es el sistema explicativo. Lo nuestro estaba predestinado, me interrumpe Pedro hablando para el costado en un claro gesto de ser humano reflexivo y medio enamorado. ¿Pero es tu novia?, le pregunté sin entender todavía las conexiones afectivas entre Pedro, Julia y las heladeras. No, me contestó, pero en cualquier momento se da, solo falta el beso, es

que los dos somos muy tímidos, pero si te contara cómo nos conocimos, te darías cuenta de que somos el uno para el otro…

Lo hice esperar. Y lo hice esperar con algo de goce. Pedro solo esperaba que yo dijera «¿y cómo se conocieron?», y por eso mismo no lo hice. Algo me molestaba de la situación. No me cerraba la libido puesta en una conversación sobre su felicidad amorosa con alguien con quien ni siquiera había empezado una relación (¿no será ese justamente el mejor momento de todo enamoramiento?), mientras el país se incendiaba, ingresando en una especie de estado de sitio nacional a partir de acontecimientos manipulados de los que yo había sido testigo. Pero Pedro no se amilanó.

¿Podés creer que los dos estábamos sin trabajo y habíamos rebotado en un montón de búsquedas anteriores? Ella es de Ramos y yo, de Vicente López: imposible habernos cruzado. A Julia la toman en un trabajo en un *call center*, pero a los tres días renuncia porque ese último día se rompe el aire acondicionado y no puede soportar el calor. Se sofocó e intuyó que la iba a pasar mal y se fue deprimida, abandonando el trabajo más temprano, pero en el tren se cruzó con la hija de una vecina que había perdido la formación anterior por medio segundo (le habían cerrado las puertas en la cara) y que le pasó la data de que un service de heladeras estaba buscando secretaria. A mí me iban rechazando de todos lados, no sé por qué. Yo puedo hacer de todo porque, laburo de técnico de heladeras, hay muy poco. Casi nunca sale en el diario. Y esta vez tampoco salió. ¿Podés creer que, hace un año más o menos, estoy esperando este mismo colectivo en la terminal de Puente Saavedra y cuando me voy a subir no encuentro la SUBE en la mochila y me desespero y pierdo el colectivo, que partió, cuando repentinamente la SUBE reaparece en un costado de la mochila —te juro que no estaba— y puedo entonces subir al próximo vehículo y, sentado ya en el fondo, veo venir a Julito, un compañero mío de la primaria que se sienta a mi lado y que antes de bajar recibe un llamado de su primo que trabaja en un service de heladeras y le comenta que estaban buscando técnicos? Y ese día fatal, elegido, milagroso, Julia y yo, esperando sentados que nos tomen la entrevista, mirándonos desde entonces hasta hoy…

Creo que lo envidio a Pedro. No tanto porque no me haya pasado algo similar, sino porque jamás lo hubiera hilvanado de este modo. Pedro quiere convencerme de que el destino, el cosmos amoroso, o no sé cuál energía ontocosmológica los fue empujando a ambos a compartir el trabajo. Como si el amor fuese una fuerza inexplicable que opera más allá de toda racionalidad, o más bien con una racionalidad que a nosotros se nos escapa, una verdadera racionalidad que teje los destinos de las personas. ¿Por qué sucedió de este modo? Julia que renuncia, la hija de la vecina que pierde el tren, Pedro que no encuentra la SUBE.

El problema es que, con todos estos mismos datos, podemos generar una explicación basada en cálculos de probabilidades y combinaciones que den razón de lo sucedido sin acudir de ningún modo a causas sobrenaturales. La misma naturaleza

ofrece un arco sistemático de posibilidades de entrecruzamientos de variables que explican matemática y físicamente (y hasta biológicamente, así incluimos el evento del aire acondicionado) las razones por las cuales Pedro y Julia se cruzaron, del mismo modo como nos podemos cruzar en infinidad de oportunidades con infinidad de personas con las cuales podría ser posible consumar un vínculo (que además en este caso aún no se consumó).

Pero claro, buscamos que haya algo más: reducir al amor a un cálculo de posibilidades de cruce entre dos cuerpos orgánicos cualquiera, que se atraen por un proceso químico y que en una muestra estadística resultaría posible que se atrajesen con una cantidad importante de otros cuerpos que a su vez podrían atraerse con otra cantidad importante, impulsados por la testosterona, la acción de las feromonas y sobre todo de la oxitocina y vasopresina, parecería reconvertirnos en meros animales, o peor, en mera materialidad.

Es cierto que no te atrae todo el mundo, pero más cierto es que no hay una atracción exclusiva y única. Y aunque la hubiese, podría ser todo tranquilamente explicado con las categorías epistemológicas de la matemática, la biología y la física, y obviamente dándoles lugar a las ciencias sociales ya que, en el cruce entre olores y texturas, las costumbres juegan un papel importante. Pero ¿por qué «reducir»? Está claro que, desde nuestros orígenes, la metafísica se fue consolidando como la narrativa más contundente en la explicación de ciertos fenómenos humanos. El problema es que no pudo resistir los embates de un pensamiento crítico que fue deshaciendo sus hilos invisibles, aunque la pregunta subsiste: muerto Dios, ¿es posible vivir sin fundamento o necesitamos siempre crear nuevos dioses?

—Creo que todo puede explicarse a través de las herramientas que nos brinda el conocimiento científico. Entiendo que la actividad científica posee sus propios mecanismos autoinmunes, esto es, genera al mismo tiempo prácticas de autodepuración que también se convierten muchas veces en exceso de autodefensa. Y sin embargo posibilita saberes con un importante sistema de control: excluye, o busca excluir, todo dogma en la medida en que sus afirmaciones son siempre puestas de manera universal a la comprobación.

—Tenés razón, pero también es cierto que desacraliza toda magia. La Modernidad nos hizo libres y autónomos, pero aburridos. No puedo aceptar que el amor se equipare a cualquier otro mecanismo orgánico. Es cierto que la ciencia nos libera de las sujeciones de algunos que se aprovechan de las zonas de incertidumbres para fabricar sus propios fármacos, pero, primero, la ciencia también posee sus lugares míticos y, segundo, no puede resolver la carencia fundamental: las preguntas últimas siguen siendo incontestables.

—¿Y por eso recaés en la metafísica?

—A ver, todo depende de cómo definamos *metafísica*, uno de los términos más abusados de la historia de la filosofía. Para mí, metafísica significa que la ciencia, en su apego a lo natural y a lo racional, no logra responder en el fondo las cuestiones de fondo. Es más bien una reacción contra el impulso del hombre moderno de circunscribir toda explicación a una base secular, cuando de lo que se trata finalmente es de comprender el fundamento mismo de los siglos. Suponete que se pueda explicar el amor desde la ciencia, tanto desde la química y la biología como desde la matemática y la sociología, y sin embargo la pregunta misma por el *ser* del amor queda excluida: ¿por qué *hay* amor? O sea, ¿por *qué* se dio de este modo y no de otro?

—Está bien, pero una cosa son estas dudas y otra cosa es afirmar enfáticamente la existencia de una zona de trascendencia que excluye al amor de cualquier explicación científica y lo coloca en una esfera protorreligiosa, únicamente avalada por la voluntad de los enamorados de creer que, además de la atracción mutua, hay «algo más» que los une. Ese «algo más» remite claramente a los mismos fundamentos de la religión. La metafísica, para mí, es pensamiento religioso desprovisto de los relatos, despersonalizado, pero que sin embargo no deja de creer en una verdad fuerte inaccesible para la finitud humana. A veces me parece que esta concepción mágica del amor no puede ser sino religiosa. Lo religioso secularizado, pero presente con otros formatos, y sobre todo invisibilizado. Dejamos de creer en Dios, pero creemos en el amor. No sé qué es más sano…

—Sobre el amor hay explicaciones científicas de todo tipo, pero sin embargo nunca nos alcanzan. Parece que el amor tiende a algo más, ¿no? O, nietzscheanamente, te diría que nos resulta insoportable asumirnos como meros organismos en expansión, cuerpos que se cruzan y secretan. Siempre el ser humano intentando romper con su arraigue natural, distinguirse del resto de la naturaleza. Pero claro, los diferentes animales hacen cosas parecidas y con resultados semejantes. No queremos equivaler. Creamos al amor como una manera de escapar de la mundanidad: la metafísica es siempre una metáfora de escape.

—Ahí quería llegar, gracias. ¿Cómo están? La palabra *metáfora*… ¿Y si salimos de esta dicotomía extrema entre una ciencia y una metafísica que, ni bien las desplegás un poco, se tocan mucho más de lo que parece? ¿Y si salimos de toda dicotomía? Deconstruir el amor. Ni ciencia ni metafísica: literatura. ¿No es el amor siempre un relato? Hay una conexión entre el amor y la palabra, incluso por negación, como cuando decimos que el lenguaje no llega a nombrar lo que sentimos. Decimos que lo que decimos no dice lo que queremos decir, pero no podemos no decir. Y más con el amor. ¿No es el amor siempre una historia? Nadie vive el amor ensimismado. Así como hay un otro en el amor, así hay una exteriorización del amor a través de la palabra. ¿O será que el amor fue construyendo a través de sus historias a sus protagonistas? ¿Y si fuera al revés y las historias de amor han ido subjetivando lo que después todos concebimos como un sentimiento genuino? Tecnologías del

amor. No somos sujetos que amamos sino que el amor nos constituye como sujetos. Y esto me hace mucho ruido. Me cuesta mucho pensar al amor sujeto a formas, reglas, contratos, pero también a dispositivos, proformas, estructuras previas. ¿O no es el amor lo infundado que funda toda forma del amor? Quiero decir, ¿no es primero el amor y después lo que sea, a tal punto que ese «lo que sea» pretende también definir al amor primero? ¿Será entonces siempre el amor algo inefable, algo previo? Pero entonces ¿cómo alcanzarlo si toda formulación ya está sujeta y la sujeción condiciona al amor? ¿Deconstruir el amor? ¿Deconstruir y llegar a dónde? «*Ama y haz lo que quieras*». ¿Pero no hay que entender ese «ama»? ¿Y entenderlo no está ya expuesto en una de las tantas formas por donde se despliega el «lo que quieras»?

—Muy bueno, che, pero muy metafísico…

—Jodeme, yo lo escucho híper racional…

Ni ciencia ni metafísica. *Ni*. Como quien se desmarca de uno y de otro, y no afirma ni establece ni asegura. *Ni*. No algo por debajo sino un espacio vincular, otra vez un *entre*, pero un *entre* que deconstruye. ¿Será la literatura ni ciencia ni metafísica? ¿Será la literatura algo de ciencia y algo de metafísica? Pero el *ni* no es un punto de intersección, no es un poco y un poco; es un *ni*, pondera lo que no tienen. De hecho, todo de algún modo es literatura, un discurso dispuesto para transmitir; o un dispositivo que transmite y constituye los polos de la transmisión: el que habla y el que escucha, en ese juego endemoniado donde nadie habla ni escucha, sino que somos hablados y escuchados. Otra vez el *ni*. Ni hablamos ni escuchamos: somos ese resto. Un resto que es resto porque no es.

¿Te gustó la historia?, me preguntó Pedro. Historias de amor, solo eso. El amor a través de sus historias, que van creando el dispositivo del amor donde todos de algún modo caemos. El amor, literatura que, como todo arte, nos conmueve y nos implica, nos obliga a tomar partido. La historia de Pedro y Julia me interpela, como me interpelan muchas historias de amor, y como nos involucran aquellas historias de algún modo matrices de todo amor: Adán y Eva, Romeo y Julieta, Paris y Helena, Don Quijote y Dulcinea, todas medio trágicas, todas conflictivas. Somos sujetos sujetados por historias de amor que constituyen en nosotros formatos de amor idealizados, tanto en su resolución positiva como negativa, tanto de expansión de la vida como de la muerte. Incluso, en la idealización del valor de morir por amor, sin entender muy bien por qué estamos muriendo o quién está muriendo. ¿Y el amor a la patria? ¿Y el compromiso por ciertos ideales? ¿Y el amor por los hijos?

Si el amor es literatura, se trata una vez más de cotejar discursos vencedores y vencidos: ¿cuáles historias y por qué han sido aquellas que se fueron imponiendo a lo largo de la historia para conformar nuestro dispositivo amoroso? Deconstruir el amor. Deconstruir sus formas instituidas.

Pedro me lleva hasta la puerta del cementerio de Chacarita, ya que allí habían combinado con Julia para encontrarse. Hay mucha policía circulando por todos lados, pero ya perdí un poco el miedo a que me encuentren. Creo que, a esta altura, la historia del terrorista abatido logró capturar la totalidad de la atención pública. No puedo dejar de pensar en Martín, pero ahora en su familia: ¿tendría novia, esposa, madre?, hijos parece que no. No solo la noticia de un ser querido muerto sino envuelto en una historia de terrorismo que, por sobre todas las cosas, no permitirá la vivencia del dolor. «Estos hijos de puta» son lo que son sobre todo por esto último, por la expropiación de la muerte. La puerta del cementerio y la conciencia de que ese cuerpo muerto de Martín vivirá otros rituales menos rituales y más propios de todo un sistema puesto en juego alrededor de la noticia clave de los últimos tiempos: volvió el terrorismo y la prueba es este cuerpo manoseado por todos, por la policía, por el juez, por los forenses, por los diferentes doctores, abogados, fiscales, algún periodista que consiguió la primicia de estar tocando el cuerpo de Martín, que ya no es un cuerpo sino un organismo en proceso reciente de descomposición, qué historia decadente la de todo organismo vivo…

No existe la historia sino las historias. O como sostiene Walter Benjamin, «*cepillar la historia a contrapelo*»[39]. Si a esta altura yo mismo dudo de Martín, es mucho el machacamiento de todos. Y la pregunta indebida: ¿por qué necesitamos un terrorista abatido, lo haya sido o no lo haya sido? ¿Por qué necesitamos del amor, o peor, de este tipo de amor, de estos modelos? Qué historia compleja y contradictoria la del amor; cuanto más se expande, más trágico se vuelve. Todas nuestras historias de amor tradicionales encuentran el punto máximo de su crecimiento en una tragedia, en un relato de violencia: cuanto más intenso el amor, más violento es el desenlace. Como si la idealización del amor romántico que encuentra su plenitud en el otro fuese un arma de doble filo. Es que, si el amor es un tender hacia, la plenitud se vuelve siempre un freno. Ninguna historia de amor puede narrarse sin hacerse cargo de ese doble filo. ¿O tendremos que deconstruir el amor para saltar más allá de ambos filos?

«*Ama y haz lo que quieras*». ¿Esto significa que en nombre del amor todo está justificado? ¿O más bien significa que, si se alcanza el amor como algo previo, luego todo va naturalmente a dispersarse ya justificado? ¿O que lo único que importa es el amor, por ende, si amas, el resto de los acontecimientos mundanos carecen de importancia? Y cuando el amor se termine, ¿quién se hace cargo de sus consecuencias colaterales? ¿Pero por qué tanta necesidad de alcanzar algún tipo de justificación? ¿Ama, eso es lo importante, luego hacé lo que quieras, que da igual, o ama, eso es tan importante que tiñe todo lo que hagas luego de una amorosidad inédita? Y por último, ¿quién ama? ¿Ambos? ¿Todos? ¿Y haz lo que quieras, con quién? ¿Con el otro? La alocución parece estar dirigida a alguien, a uno, pero entonces, ¿y el otro? ¿No es el amor siempre para el otro? «*Ama y haz lo que*

quieras», ¿hay una contranarrativa? Pero todavía no queda clara la narrativa oficial. «*Ama y haz lo que quieras*», San Agustín, *Séptima homilía sobre la primera carta de San Juan a los partos*.

Pero Julia no llegaba. Mandaba mensajitos por whatsapp alegando su cercanía, pero Julia no llegaba y nunca llegó. El modelo de amor imperante (mal llamado modelo de la «media naranja») supone ciertos rasgos bien definidos: por un lado, siguiendo a Compte-Sponville[40], la idea de amor como *plenitud*, con *exclusividad*, a través de la *fusión* con el otro y como estadío *final* de toda búsqueda; por otro lado, una idea del amor *heteronormativa*, *monogámica*, *patriarcal* y *sexual*; también al mismo tiempo, una intrincación del amor con la *sexualidad*, la *reproducción* y el *matrimonio*. Pero por sobre todo, una concepción del amor como vínculo entre interlocutores que *ganan* con la relación, y por eso deben establecer un *contrato* de intercambio y resguardo de cada uno de los intervinientes: o sea, hay reglas para el amor.

En cierto sentido, todos estos rasgos pueden resumirse en un principio: la prioridad del *yo*. Del yo que sea, pero de su preeminencia con respecto al otro. En el fondo de cualquier polémica sobre la naturaleza del amor se juega el contraste entre el yo y el otro, lo propio y lo extraño, lo mismo y lo otro. Y lo peor es que la versión tradicional e idealizada del amor no solo postula la prioridad del yo, sino que en cada historia y en cada rasgo la va constituyendo. Es más, va constituyendo al mismo yo, en un juego inoriginario del que ya no es posible la salida: otro círculo más entre el amor como posesión y un sujeto sujetado por ese amor, que entonces posee. Hay un hilo irregular, pero hilo al fin, que enhebra todas estas características: hay un punto en el que todo se resuelve en la prioridad del otro o del yo. Y ni siquiera se trata de hacer explotar el esquema y postular la emancipación del otro, sino de hacer implotar el dispositivo para que la matriz no permanezca. Pero ¿cómo implotar desde afuera? ¿Cómo implotar si no hay afuera? El amor, una deconstrucción…

Pedro rompió en un llanto estremecedor. El mismo que se peleó con medio mundo en el bar, no soportó la no llegada de Julia. Pero como la plaza se iba llenando de policías, me lo fui llevando sin que se diera cuenta al interior del cementerio. Uno de los pocos lugares públicos que aún subsisten, aunque paradójicamente la esfera pública se juegue aquí entre los ausentes. La esfera pública siempre es un *entre*, se va configurando no en lo que todos tienen de propio, sino de común; o sea, en lo impropio, en lo espectral. Tal vez todo amor sea, de alguna manera, fantasmagórico y nos encontremos más enamorados de lo que proyectamos como fantasma en el otro que de lo que el otro es, que casi nunca es lo que esperamos. ¿Cómo acceder al otro, si justamente su otredad lo hace inaccesible? O al revés, ¿no será que, cada vez que alcanzamos al otro, deja de ser otro? Pero entonces ¿no se vuelve todo amor, amor con uno mismo? ¿Y eso puede seguir siendo amor? ¿Y si la frase se explica desde

esta perspectiva: ama y haz lo que quieras; o sea, si hay prioridad del otro en el amor, lo que hagas va a estar bien?

Fue justo en ese momento cuando nos empezamos a dar cuenta de que el cementerio estaba repleto de gente. Muchos jóvenes, sobre todo, caminando sin rumbo fijo, paseando o escapando, como nosotros. Algunos se besaban sobre el pasto y hasta otros jugueteaban con una pelota sin que ningún empleado del lugar se apersonara. En casi todas las historias de amor que constituyen nuestro dispositivo del amor, hay una presencia clave de la muerte. Por ejemplo, en *El banquete* de Platón, libro fundamental que de algún modo inaugura la idea de amor como búsqueda de un faltante.

El banquete narra la historia de una serie de discursistas que se juntan después de comer y, mientras, continúan bebiendo para elogiar al dios Eros, o sea, discurrir sobre el amor. Cada uno de los discursos nos brinda la posibilidad de repensar el amor desde un lugar diferente, pero claramente se produce un contrapunto entre los dos discursos más representativos: por un lado, el discurso de Aristófanes (del Aristófanes que Platón crea como personaje para este libro) y, por otro, el de Sócrates. En ambos casos y a pesar de la predilección de Platón por su maestro, aparece la idea del amor como una sutura, como una forma de subsanar una carencia. Claro que en el caso de Aristófanes tiene más que ver con la restauración de un momento original del que el ser humano fue desposeído, mientras que en el de Sócrates se trata más bien de una cuestión ontológica: uno ama lo que no tiene y busca en el otro la completud. Y cuando la alcanza, realiza su ser. Si la carencia fundamental del ser humano se relaciona directamente con su finitud, entonces el amor es una forma de vencer a la muerte: amando, alcanzamos la inmortalidad.

O sea, si nuestro ser cae a este mundo de forma incompleta, entonces el otro nos completa y nos posibilita lo imposible. Tendemos hacia el otro casi como una plataforma que nos eleva hacia amores más profundos: comenzamos amando el cuerpo del otro pero, enamorados del otro, nos enamoramos del amor y, por ende, de todo y cualquier cosa con la que nos relacionemos. La existencia se va volviendo así más completa, ya que se disuelven las singularidades y se produce una fusión que nos permite alcanzar lo imposible[41].

Algo parecido se narra en el discurso de Aristófanes, con la diferencia de que allí se despliega un mito de origen, según el cual los seres humanos poseíamos otra naturaleza: el mito del andrógino. Éramos el doble de lo que somos ahora, seres enhebrados entre sí, pero unidos a partir de una sola cabeza y con el resto de los órganos duplicados: cuatro brazos, cuatro piernas, cuatro ojos, dos bocas, dos narices, dos genitales pero en tres duplicaciones posibles, macho macho, hembra hembra, y el andrógino, macho hembra. Estas esferas, como las describe Platón, eran muy arrogantes y desafían a los dioses, que enojados deciden partirlas por la mitad para que padezcan y paguen por su soberbia. Pero como se morían de depresión e inanición, Zeus decide crear al amor para que las dos mitades separadas pueden

volver a ser uno con su mitad correspondiente[42]. El amor, como un fantasma, que genera la ilusión de la restauración de la naturaleza original del ser humano. Igual que en el discurso de Sócrates, el amor encuentra al otro, que subsana una carencia, en este caso producto de un castigo. Pero en una y otra historia, el otro es el otro necesario para resolver una falencia. Su otredad queda de lado en pos de la necesidad de la falta, pero lo que hallamos en el otro no es nada que tenga que ver con su otredad, sino con lo que nosotros necesitamos que el otro sea para cerrar nuestro deseo abierto, que por abierto igual no se cierra.

La necesito, seguía llorando Pedro, sin ella no soy nada. No entiendo por qué las personas no son como las heladeras, siempre dispuestas. ¿Pero estás seguro de que ya no viene?, le pregunté en serio. No sé, respondió un Pedro cada vez más perdido, me siguen llegando whatsapp que dicen que ya está llegando, ¿será algún troll?

La palabra *troll* fue el indicio de que necesitaba irme de allí. Solo quería huir. Me hubiera escondido por unos días en una tumba. De chico, había visitado un par de veces este mismo cementerio y me había imaginado encerrado, no en una tumba, pero sí en esos mausoleos medio abandonados, con la puerta entreabierta. Y sobre todo, de noche. De noche entre muertos, ¿pero por qué asimilar la noche con la muerte? Juro que me da más miedo un muerto en pleno mediodía de verano. Como Martín. Aunque descreo a esta altura de que tenga un entierro en paz.

Tanto el mito del andrógino como la concepción platónica del amor en el discurso de Sócrates son una expresión de un tipo de amor que pone en juego la idea del otro como complemento, la idea de que el otro me completa. O sea, la noción de un ser humano que, en tanto falente, solo puede realizarse a partir del encuentro con el otro, aunque, tal como parece estar planteado, el otro se disuelva para comportarse como mi complemento necesario. ¿Pero somos falentes, carentes, falta? Y suponiendo que así sea, ¿por qué el complemento es siempre un otro? Es más, un otro atravesado en todo caso por la misma carencia estructural que la de cualquier otro ser humano: ¿falencia más falencia, no profundiza la falencia? ¿Por qué el otro me complementaría y no agudizaría mi falta?

Salvo que, como en el mito, el amor se juegue más en el plano de la ilusión, de la amortiguación, de la espectrología, aunque con consecuencias decididamente políticas: no importa quién sea el otro sino que se adapte para ser la pieza que mi carencia necesita. El amor se vuelve violencia, o sea una relación de poder. El otro se desotra para convertirse en el otro que yo proyecto sobre un cuerpo, sobre una singularidad que desaparece. La otredad como un resto desparramado detrás del espectro que voy constituyendo como otro posible. ¿Pero se puede pensar un vínculo con el otro por fuera de la idea de poder? ¿O es tan coesencial que hasta podría pensarse la separación taxativa entre el yo y el otro como un efecto mismo del poder?

El problema es que Julia nunca entendió Tablada, agregó Pedro, mientras yo cobraba fuerzas para informarle de nuestra inmediata separación. Pero Tablada ocurrió hace más de veinticinco años, intentaba explicarle, aunque para Pedro Tablada era ya una figura de la contrapolítica: todo era conspiración y lo peor es que los sucesos que estábamos viviendo avalaban la mayoría de sus hipótesis. No se puede estar en pareja si no compartís por lo menos una misma sensibilidad, argumentaba mientras movía lentamente la cabeza. A lo lejos se comenzaron a vislumbrar algunas corridas. El cementerio estaba realmente lleno de gente, parecía el bosque de Palermo en plena primavera, aunque aquí nadie festejaba nada, sino que se huía, y lo peor, se huía de no se sabe qué. Es que el efecto construcción del terrorista abatido o el efecto de se bajan del colectivo los que no tienen documentos, logran su objetivo y también su reverso: todo el mundo teme, pero también huye. Todo el mundo cree que será el próximo. ¿Y si Julia no llega porque ya la atraparon? ¿Pero quién atraparía a Julia? ¿O no es justamente esto lo que estamos diciendo? Hasta a Julia podrían atraparla, porque podrían atrapar a cualquiera. Como el amor: ¿era realmente Julia o Julia hasta estos últimos minutos era quien se prestaba a la proyección de un Pedro que buscaba obsesivamente alguien con quien compartir la categoría de Tablada? La Julia de Pedro es la Julia que entiende Tablada. Julia no entiende Tablada, y aunque lo entendiera, ¿no reside justamente el amor en aquel resto que excede nuestro punto de confluencia? Conectar con la Julia que trasciende la dicotomía entre conocer o no conocer Tablada, conectar con su otredad: ¿pero es posible conectar con la otredad, o la otredad comienza y debe comenzar exactamente en el punto en que se vuelve posible toda conexión? O al revés, ¿no es toda conexión un acto de violencia?

Así, el amor romántico, ese Eros que desea, busca y enhebra las mitades, se relaciona con el otro a partir de la inercia, fuerza, impulso que desde un estado de carencia nos lleva a querer alcanzarlo para completarnos a nosotros mismos. Si fenomenológicamente partimos del vínculo amoroso como una puesta en relación entre, como mínimo, un propio y un otro, amantes y amados, individuos que se entrelazan, la cuestión crucial claramente se juega en dónde poner el acento: ¿quién gana en el amor? ¿Quién suma? O para salirnos del paradigma de la razón calculatoria, ¿quién se transforma? ¿Uno o el otro? ¿Uno, el que sea; u otro, el que sea?

La idea del amor como búsqueda de la otra mitad, la costilla de Adán, el mito del andrógino, toda una literatura filosófica que hace del otro un complemento y que genera consecuencias políticas claras:

a) Con el otro me fusiono para volver a ser uno. El uno desarma al dos, la pareja desarticula sus diferencias para convergir en una unidad superadora. Y aunque dialécticamente ambos conserven algo de sus singularidades, la fusión privilegia la zona en común que el resto que diverge. Por eso, no solo el uno desarma al dos, sino

que además desarma al otro: toda fusión supone que alguien fusione y que alguien sea fusionado.

b) Se supone que encuentro a alguien que encaja perfectamente en mi hendidura deseosa de ser colmada y que, una vez alcanzado, ya no hay nuevas búsquedas. Como si el amor se asemejara a un juego de rompecabezas donde hay una pieza y solo una que, una vez hallada, sella la unidad. Por ende, el amor es final, definitivo, eterno, o por lo menos aspira a una suerte de eternidad, salvo que la pieza se corroa con el tiempo o con algún factor externo (se humedezca, por ejemplo) y entonces se suelte el encastre.

c) El amor conduce a la más plena plenitud. Justamente, todo el operativo tiene sentido en la medida en que partimos de un ser humano que se siente incompleto y entiende que el otro cierra esa falta. Claro que ese cierre supone que la ansiedad, el hambre, el deseo, la imperfección, cesen. La plenitud surge como el concepto que, por oposición, resuelve el problema de la falencia. Como si la falencia fuese un problema. Como si los problemas existenciales tuvieran que ser resueltos. Y peor, como si, una vez resueltos, no volviesen a hacer síntoma filosófico por algún otro lugar.

d) Una pieza, solo una pieza: el ideal occidental de pareja, desde el cristianismo, siempre fue par (creyendo así superar las anomalías griegas y veterotestamentarias). La monogamia fue constituyéndose en una metáfora afincada en una supuesta condición natural de interexclusividad. La otra mitad es única: no entra otra pieza que una. La exclusividad en la metáfora de la otra mitad es determinante.

La multitud comenzó a correr hacia nosotros. Pudimos ver detrás de las corridas un par de camiones hidrantes atravesando el cementerio y sus tumbas. La policía cazaba jóvenes, como en esas películas de pueblos de la Antigüedad donde los que andaban a caballo iban atrapando a la anárquica masa desparramada por todos lados. Comenzamos a correr y al instante lo perdí a Pedro. Una película épica con un ejército y sus lanzas atravesando los cuerpos de espalda de los huyentes. La lanza erecta, el poder erecto, el falo. La posesión y la ausencia.

Nosotros corriendo, faltos, imposesos, cazables por un poder policial que falocéntricamente nos penetra en su búsqueda aguda. Tener el poder es falocéntrico porque es *tener*. Un excedente. Un excedente munido de una idolatría simbólica que podría haber sido otra, pero es esta: podría haber sido otra pero era tan evidente que iba a ser la que corresponde con nuestra supuesta condición natural. Nada tan íntimo, tan reproductor y tan lugar del placer y el dolor como el genital. Como si hubiera un genital y una ausencia. Un complemento. El otro genital que, en tanto otro, es ausencia. Falocentrismo que se vuelve falogocentrismo (falo + *logos*) cuando esa posesión dispone su racionalidad como justificación. El falo es razón y violencia. Es todo, por eso el resto es nada. Y a pesar de que en el relato del andrógino se trataba de tres sexos originarios y su partición, la forma en que se resuelve la necesidad de

restauración es falogocéntrica. El amor como búsqueda de la otra mitad es falogocéntrico. El amor es falogocéntrico.

Me detuvieron. No pude zafar. Me amontonaron con otra gente entre unas tumbas de personas muertas en los años 76 y 77. Una misma época para morir, aunque lo que impactaba eran las fechas de nacimiento: algunos en el siglo XIX y otros, claramente niños. Una chica lloraba muy para adentro, a mi lado. ¿Estás bien?, le pregunté como una forma tonta de consuelo. No me respondía. Se notaba que tenía mucho miedo. ¿Cómo es tu nombre?, le insistí. Me miró con sus brillantes ojos almendra: Julia…

—Pero el texto de Agustín no tiene nada que ver con todo esto…

—Depende. La frase me parece que habilita lecturas contrahegemónicas. Como que no hay límite, salvo el amor. Pensalo hermenéuticamente: el único límite es el amor, que, de por sí, no propone ningún límite. Pero tiene que haber deseo, un querer, pero un querer que no se apropie del otro.

—No te entiendo. Yo lo veo más doctrinariamente, como un modo de diferenciar la acción de Judas de la acción de Dios en la entrega de Jesús. Por lo menos de allí viene Agustín previamente en su reflexión: no es la misma intención la de Judas que la de Dios, aunque ambos entregaron a Jesús a la muerte. De ahí que, si la raíz es el amor, si el motor de la acción es el amor, se produce una diferencia. Judas es insalvable ya que, aunque su acción ayudó a que el destino se realizara, su intención fue la traición; en cambio, Dios envió a su hijo a la muerte por amor a los hombres. Por eso dice Agustín, ama y haz lo que quieras: si, como padre, debés pegarle a tu hijo para que aprenda la lección, lo podés hacer, porque se encuentra legitimado por el amor como propósito. «*Ama y haz lo que quieras: si callas, calla por amor; si gritas, grita por amor; si corriges, corrige por amor; si perdonas, perdona por amor*». O sea, el amor todo lo justifica, incluso aquello que puede verse desde afuera como algo negativo.

—Entiendo, pero de este modo, se inhibe de discutir la naturaleza del amor y se justifica cualquier cosa. Más si la definición de amor de la que partimos supone mi propia expansión y el desotramiento del otro. Los peores actos de violentamiento del otro se hacen por amor; o con menor intensidad, cuando un padre le impone a su hijo sus normas, sus deseos, su concepción del mundo, lo hace —según él— por amor, expandiendo su mismidad sobre la ajenidad de un hijo que, al revés de los discursos imperantes, comienza a perder su autonomía no bien se produce su nacimiento. Me gusta más pensar la frase como aquel decididor que permite distinguir si en el encuentro con el otro se prioriza al yo, o si, a la inversa, se prioriza al otro. Si hay amor, cualquier diferencia, cualquier conflicto, no lleva a la violencia, sino todo lo contrario: finalmente, como hay amor, que cada uno haga lo que quiera, que en el fondo, el amor garantiza la apertura, la falta de sobrepasamiento.

—Es que, si hay dos entidades en conflicto, a partir de sus propias diferencias, a lo máximo que se puede aspirar es a un contrato. Ama y haz lo que quieras, pero definamos los límites de ese amor, de ese hacer y de ese querer. Y que se respete el lugar de cada uno…

—Hola. Los interrumpo de nuevo. Creo que todo depende de cómo definamos al amor. Aquí están en juego tres formas del amor muy diferentes y me parece que la frase de Agustín es más fiel si interpretamos al amor como *agape*.

—¿O sea?

—Podemos diferenciar distintas formas del amor entre los griegos. Ya de por sí, el mundo griego no es homogéneo ni unitario, y ni siquiera transcurrió en una única época, con límites cercanos, para hablar de una sola concepción del amor griega. Pero una cosa es el amor como *eros*, otra el amor como *philia* y otra el amor como *agape*. Para resumir, les diría que el amor *eros* es el que se presenta en el enamoramiento, es un amor como deseo que surge desde la falta y busca en el otro nuestra propia realización. El amor como *philia*, en cambio, es más bien un amor comunitario, más parecido al amor familiar o filial, de ahí la palabra. No tiene que ver con la falta sino con el compartir. Hasta les diría que un amor *eros* debe volverse en algún momento amor *philia* sin perder al primero. O sea, una especie de síntesis entre ambos, que haga del amor un proyecto político, pero atravesado por el enamoramiento.

—¡Qué difícil! Pero es cierto que esta relación de poder que es el amor, como indicio de una primera comunidad, no puede recaer en la prevalencia de una de sus partes por sobre la otra, por sobre el resto. Una comunidad sin comunión, donde lo común del amor sea el que se priorice la diferencia; o sea, el que *Eros* nunca se complete. ¿Es posible?

—Es que justamente el amor no tiene que ver con lo posible. El «*ama y haz lo que quieras*» llama a lo imposible. Y lo imposible es *agape*, o sea, amor como retirada, retracción, entrega, pero no como un movimiento del yo, sino como un ir en contra de sí mismo. Ni siquiera movimiento. No puede haber ganancia, ni sumatoria, ni crecimiento. Es despojamiento, desapropiamiento, expropiación de sí mismo.

—¿En castellano?

—Si *eros* parte del yo, y *philia* comparte el yo, y si entre ambos puede darse una simbiosis que permita la presencia nunca acabada del otro, *agape* es su irrupción definitiva. Tan definitiva que solo tiene sentido si no hay sentido, o sea, si el acto que el yo provoca por amor tiene como consecuencia su derrota. No se puede ganar en el amor. Si hay triunfo, no hay amor sino egoísmo. Y tampoco se puede acordar en el amor. Si hay acuerdo, no hay amor sino negocio.

—Hasta podríamos pensar que *eros*, que se vuelve *philia*, terminan ambos retrayéndose como *agape* y dando absoluta prioridad al otro.

—Me encanta. Solo una cosa: no es «dando», no puede ser un dar que ya posea un objetivo en el otro porque así lo contamina. El movimiento siempre es de uno en contra de uno. Y para que el otro sea. Me retiro para que el otro sea…

¿Era o no era la amiga de Pedro? Digo, la novia. Digo, Julia. No había visto fotos de ella ni nada, pero se parecía a lo que Pedro había contado de ella, que en realidad era poco y nada. O yo estaba necesitando que lo fuera. O siempre enhebramos el sentido adecuando los hechos a nuestra pretensión. O sea, sería buenísimo que justo sea Julia, la novia de Pedro, pero al mismo tiempo resultaba poco creíble que sucediera tanta casualidad, aunque Julia —la de Pedro, que tal vez era ella— estaba dirigiéndose hacia aquí, con lo cual el arco de posibilidades se acotaba. Todo era tan simple de resolver con una simple pregunta, ¿sos amiga de Pedro, el técnico en heladeras?, tan simple que no pude hacérsela.

Es que la situación era espantosa. Era la segunda vez en el día que asistía a montículos de gente separada y amontonada. Como un cambio de decorado, pero una misma sensación. Cualquiera detenido y puesto a disposición. Arreados, como ganado. La policía en su esplendor. El derecho en su esplendor. El orden social en su esplendor. Ahora me tocaba a mí ser parte de este montón que esperaba un símil reconocimiento. Era muy obvio que no había terroristas y que la gente había invadido el cementerio huyendo de las requisas. Pero no importaba. O peor, el plan se ejecutaba en todo su esplendor (¡basta, por favor!): la luz bien apuntada necesariamente nos hará ver a los terroristas escondidos. La luz que tapa la luz.

Hasta yo ya me creía un terrorista, aunque no Julia, a quien no podía parar de mirar los contornos simples de un rostro hermoso. La luz que tapa la luz. Estar aquí sentados en el piso junto a los muertos, sin distinción ni clasificación, ya que nos detenían a todos por igual para después hacer la selección y determinar quién podía retirarse. En realidad, eso suponía yo, ya que por ahora lo único que avanzaba en cantidad eran los montículos. Desparramados por todo el cementerio. Como si nos advirtieran. Como fustigando la intercambiabilidad de los espacios. ¿Pero una tumba es un espacio? ¿Y un muerto es un cuerpo? Julia se aferró de mi brazo cruzando el suyo por detrás del mío. Perdón, pero tengo miedo, me dijo a media voz, y mientras yo me iba perdiendo en su belleza sencilla, me susurró: estos hijos de puta… Me enamoré.

El amor, una deconstrucción. Hacía falta. No alcanzan las categorías con las que comprendemos el amor para comprender por qué el amor irrumpe. ¿Qué me estaba pasando? ¿Enamorarme en el medio de un cementerio, en el medio de una *razzia*, en el medio de un protoestado de sitio? Era Julia, la de Pedro, salvo que la modulación exacta del «estos hijos de puta», pero sobre todo del *estos*, fuese casual. ¿Ciencia o metafísica? ¿Otra vez? Literatura. Necesitamos deconstruir el amor, no tanto para entenderlo sino para dejar de entenderlo de acuerdo a los parámetros desde los cuales no podemos no entenderlo. Toda deconstrucción es un intento de desestructurarnos de las estructuras con las que tendemos hacia el sentido, y está claro que mal haríamos

en salir de una estructura para incurrir en otra; por eso la deconstrucción no propone, sino que desarma evidenciando el suelo tambaleante de todos los conceptos. El suelo movedizo que arroja nociones sobre otras, las desinmuniza, las contamina.

¿Qué significa «el amor, una deconstrucción»?

a) Puede significar que el mismo amor sea la deconstrucción. O que deconstruir sea amar. O que la deconstrucción sea un acto de amor. Amor a la justicia, amor a lo imposible, amor al saber. Amor a un saber que sabe que en el fondo no sabemos nada, y por eso amor a la libertad y al desenmascaramiento de las idolatrías del sentido común. Entonces, ama y haz lo que quieras, esto es, continuar con esta eterna búsqueda que no se detiene ni siquiera ante sí misma.

b) Pero puede también significar que, después de deconstruirlo todo, solo quede el amor. O sea que el amor es el basamento último, abierto y abisal, que resta cuando todo vaya siendo deconstruido. El amor, lo indeconstruible. No alguna definición del amor que, por ser definición, sería deconstruible, sino el amor en tanto lo previo a la palabra, o sea, lo imposible, como base última que no es última ni base. Algo parecido a los planteos de Levinas de anteponer la ética a la ontología, el bien al ser[43]: primero, el amor como imposible, y luego, todo el resto, o sea, lo posible, o sea, lo deconstruible. Por eso, ama y haz lo que quieras. Lo que quieras, que es lo posible, podrá ser deconstruible; pero el amor, que es lo imposible y está en la base, es indeconstruible.

c) O puede finalmente significar lo más evidente: ¿qué sería una deconstrucción del amor? ¿Qué desarmaríamos de nuestra concepción del amor para ir genealógicamente hacia los entramados que han ido hilvanando y normalizando esta forma del amor que se ha instalado como la auténtica? ¿Y si al deconstruir el amor e ir descartando muchos de sus supuestos nos fuéramos dando cuenta de que del amor tradicional ya no queda casi nada? El martillazo nietzscheano que llega al fondo del amor tradicional y lo hace esquirlas. Pero entonces, ¿ama y haz lo que quieras? Y si al final el amor no existe, habrá que reinventarlo. Dejar de creer en el amor para que el amor sea. Deconstruirlo para que irrumpa.

La besé. Acto seguido, me pegó un cachetazo.

Si Dios, para Simone Weil, es la totalidad[44], entonces resultaría imposible que una totalidad pudiera añadir algo a lo que ya es. Su ser, por ser total, es completo, perfecto, en el sentido etimológico de un hecho total, un hecho completo, hecho por completo. Una ancestral cuestión teológica se pregunta entonces por la creación del mundo, por lo creado: ¿cómo puede la totalidad crear algo si, siendo todo, excluye la posibilidad de un excedente? No podría haber un excedente, algo más a lo que hay, ya que, de ser así, el *todo* no sería el todo sino un todo limitado por lo que todavía no es. Por lo tanto, o debemos reformular la idea de totalidad, o la propia idea de creación.

Weil, en consonancia con cierta tradición cabalísitica se inclina más por una interpretación que entiende el acto de creación no como un agregado sino como una retracción, como una pérdida. Al crear el mundo, Dios se retrae, deja lugar a lo nuevo en la medida en que mutila su propia totalidad, su propio ser, en la medida en que se contrae para dar lugar a lo nuevo. ¿Y por qué Dios haría una cosa así? Por amor. Por amor va en contra de sí mismo.

Evidentemente, este mito originario tiene sus complicaciones: ¿no supone este acto divino de amor, entonces, la presencia previa de lo humano? ¿Por amor a quién, si aún no había nadie? ¿De qué tipo de amor se trata entonces? Parecería que es un amor que obliga al sujeto —en este caso absoluto— a exteriorizarse despojándose a sí mismo de su propia mismidad sin importar a quién o a qué se ame. ¿Pero si amar es dar de modo absoluto, no se corre el riesgo de desasirse y diluirse uno mismo? ¿Para dar no hace falta tener? Es como que, si el amor es pérdida, se supone un primer circuito donde el sujeto se apropia para luego desapropiarse. ¿O será una vez más una estructura circular?

El amor *agape* consiste en este retiro, en la prioridad absoluta del otro en el acto de amor. Si el ser humano, sostiene Weil, por naturaleza tiende a la expansión, es voluntad de poder según la metáfora nietzscheana, entonces, el amor es la interrupción de esta fuerza de acumulación. Casi un acto religioso, en el sentido de que escapa tanto a la racionalidad como al instinto. No hay razones ni fuerzas naturales que expliquen por qué alguien iría en contra de sí mismo para que el otro sea. Necesitamos, para eso, o salir de las argumentaciones de conocimiento tradicionales, o llevar esa voluntad de poder a su ultraísmo; esto es, la voluntad de poder en su radicalidad va también contra sí misma, invirtiendo el esquema. O según una máxima paulina, «el poder está en la debilidad»[45]. ¿Será el amor una ultrarradicalización de un deseo tan absoluto que se lleva puesto incluso su propia deseabilidad y termina deseando el no deseo, el no poder, la impotencia, la inoperosidad?

Modelos del amor. Un padre puede proyectar sobre sus hijos sus propias frustraciones, resentimientos, o simplemente su concepción del mundo y concebir esa traslación como un acto de amor. De nuevo, así, en nombre del amor, el padre condiciona y determina las trayectorias de sus hijos. Ya de por sí el ejercicio de la violencia se manifiesta en el condicionamiento consciente y/o inconsciente del padre sobre un hijo que solo atina a decidir en función de un dispositivo previo que se le impone y estructura sus posibilidad. Pero lo peor llega cuando, además, la justificación no busca argumentar en pos de un hecho negativo, sino positivo: el padre entiende que esa determinación es en sí misma amor. La expansión llega a su punto cúlmine y la *Homilía* de San Agustín funciona a pleno: cuando un padre le pega a su hijo, si es por amor, está justificado. Ama y haz lo que quieras, claro que la concepción de amor que maneja el progenitor es la de un amor como expansión que

desotra y violenta a un otro que, en este caso, es el representante de la otredad más compleja para un progenitor: su propio hijo.

Pero el amor *agape* promueve todo lo contrario: aun sabiendo que como progenitor lo asisten todos los derechos legales y consuetudinarios, y además lo justifican todos los valores culturalmente aceptados y consensuados, igualmente los padres deciden priorizar esa otredad extranjera que han expulsado de su mismidad, o sea, que han dado a luz, metáfora compleja que oscurece el lugar del vientre y simplifica el alcance de la luminosidad. Dar vida. Un acto de amor que se desapropia y transmite vida, en un pasaje nada ordinario, donde lo propio, en consonancia con lo propio del otro, da lugar a una otra otredad, que desde entonces pugna por desotrarse. Y como padres, darse a la lucha contra su propio poder. Si el poder está en la debilidad, es el propio y constante debilitamiento el que se retira, se desproyecta, para que el hijo, siempre extraño, se despliegue y sea. Comte-Sponville cita a Adorno: «*Serás amado el día que puedas mostrar tu debilidad sin que el otro se sirva de ella para afirmar su fuerza*»**[46]**.

¿Cómo convivir con el otro de tal modo que la otredad del otro sea prioritaria? Tal vez la retracción sea un movimiento pendular que inste, cada vez que el amor se abalanza sobre el otro, a ejecutar la reversa y retirarse. El amor duele. No puede no doler porque es pérdida, derrame, porque va en contra de mi racionalidad, de mi instinto, de mi deseo de expansión, de mi ganancia. Duele porque el otro ya no es mi posesión, sino que vivencio el amor en el ejercicio permanente de su desposeimiento. *Ama y haz lo que quieras*, pero sobre todo, ama y haz lo que quieras en contra de lo que quieras.

Deconstruir el amor, resquebrajar sus asociaciones normalizadas. Incluso en la misma idea de que el amor como voluntad de poder persigue cierta expansión a través de la reproducción de la especie. El expansionismo se representa tradicionalmente en la figura de la reproducción. Lo humano que se expande, negándose a sí mismo, lo que muere deja descendencia. Una figura que no es lineal, pero tampoco disruptiva. Ni. La reproducción estuvo asociada al amor en la medida en que la especie se reproducía naturalmente. Y como, biológicamente, la reproducción natural está ligada al sexo y el sexo fue construyendo una afinidad con el amor, o con cierto tipo de amor, entonces, se configuró la idea de que el propósito del amor consistía en la procreación y continuidad de la especie. Como si hubiera algún vínculo directo entre la reproducción y el amor que, tanto en su justificación científica como metafísica y hasta metafísico-religiosa, dotaría de un sentido último al amor que lo desplazaría de cualquier lugar banal o pasatista. Platón, en *El banquete*, pone en boca de Sócrates la idea de que el amor garantiza la inmortalidad a través de la procreación. Tenemos hijos para ser inmortales. Claro que igual morimos.

Pero no se trata de una única ironía. No solo morimos sino que claramente es incomprobable la presencia de algo así como el amor en el contacto sexual en aras de la reproducción. ¿O hay manera de demostrar que todos los hijos nacieron a través del fruto metafísico del amor, que, como un ideal de fusión, apostó a la inmortalidad del amor a partir de la transmisión de la estirpe? Y ni siquiera, ya que en todo caso resulta mucho más lógico pensar entonces la conexión entre sexo y reproducción: podrá no haber amor, pero contacto sexual tiene que haber. Contacto sexual que poco y nada tiene que ver con el placer sexual, otro elemento del que puede carecer el encuentro para ser causa de la concepción.

Y otra vez, y ni siquiera. Más allá de cuestionar la linealidad entre dos ámbitos en principio autónomos en sus supuestas intenciones (el amor y la reproducción), aun si encontráramos alguna vinculación entre ambos, los avances tecnológicos de los últimos años fisurarían de tal modo cualquier justificación demostrando que cada vez menos resulta necesaria la reproducción natural a través del contacto heterosexual en la pareja. Las tecnologías reproductivas de todo tipo, desde las más antiguas hasta las de potencialidad inminente, como la clonación, han descartado la necesidad del contacto sexual para la concepción de la vida. Aquí la deconstrucción, a través de una comprobación netamente empírica, posibilita la reinvención del amor al emanciparlo de un supuesto propósito metafísico. ¿Qué nuevas posibilidades podrán emerger al separar cada vez más al amor de sus yuxtaposiciones?

Julia no se movió y me mantuvo la mirada. El cachetazo todavía me dolía. Me avergoncé. Me había equivocado. Me había creído invitado. Qué difícil que es el primer beso. O, más que difícil, qué situación que pone en jaque todo el sistema de consensos. Debería haber un acuerdo previo, pero el contrato le quita al beso toda la emoción puesta en juego en la totalidad de sus variables: riesgo, imprevisibilidad, adivinanza, intuición. Un acuerdo tácito no es un acuerdo, falta la palabra. La palabra performativa que sella la decisión mutua. Pero, al mismo tiempo, la palabra desintegra la mitología del beso que es beso, pero que también es todo un acontecimiento que ni empieza ni termina en el movimiento muscular de una lengua o en el intercambio de fluidos salivares. El beso no es beso. Es el beso y sus circunstancias. Son las circunstancias las que hacen al beso. El beso es un emergente de una serie de circunstancias que delinean su erupción. El beso es una erupción, la manifestación de un acontecimiento. Todo lo que importa del beso no es el beso. Por eso, si hay contrato del beso, no hay beso; pero si no hay contrato, todo es contingente. Y puede no haber beso. Es que en realidad nunca hay beso. O mejor dicho, todo beso siempre es abierto, indefinido, en movimiento, creativo. El beso nunca cierra. Es la constatación de un resto que resguarda la otredad. Los labios dejan siempre una hendija, un aire, un llamado a la pesquisa, a la confrontación. Como siempre hay algo abierto, hay compulsa, labios que se buscan en una contrabatalla.

No puede ganar nadie en el beso. Es retiro, encuentro tangencial. Labios que se prueban en una distancia nunca transgredida. ¿Distancia justa? ¿Hay justicia en el beso? Demasiadas variables que podrían resolverse con un contrato de mutuo acuerdo: ¿querido, te parece que nos besemos? Sí, me parece. Muack, muack. Qué interesante. Sí, muy…

—No entiendo lo del amor como contrato. En realidad, no lo entiendo de otro modo. Si hay un vínculo, tiene que haber acuerdo.

—Por un lado sí, pero por otro lado se corre el riesgo de que el amor quede encorsetado en los lineamientos de un acuerdo que siempre privilegia más a uno por sobre el otro. No a uno de los dos en particular, sino a la mismidad por sobre la otredad. Los contratos son un resguardo a mi particularidad, te diría, a mi individualidad. Un pacto que se genera dado el temor de que el otro avance sobre mí, o también, de que me desestabilice. El acuerdo nos asegura como contrayentes de un pacto donde damos y recibimos amor, pero con reglas claras. Tan claras y tan reglas que del amor no queda nada…

—Entiendo. Es cierto que la racionalidad aquí prioriza la seguridad de un yo que entiende el amor como algo personal, algo propio del sujeto que entra en vínculo con otro sujeto de las mismas características. Y es cierto que, así dicho y desplegado, parece perderse todo el encantamiento de un amor cuya metáfora tiende justamente en dirección contraria. Todo eso lo entiendo, ¿pero cómo convivir con un otro sin ninguna normativa? Hay un aspecto del amor que se mundaniza, se inmanentiza, se vuelve cotidiano y necesita reglas. El mito, luego, debe poder institucionalizarse en acuerdos concretos de convivencia. Obvio que hace falta el mito de la trascendencia, pero la clave es el contrato. Un contrato sin mito no tiene fuerza y un mito sin contrato no se sostiene. La anarquía amorosa imposibilitaría el vínculo, o a lo sumo estaría sujeta a una casualidad azarosa insoportable. ¿Quién cocina hoy a la noche? ¿Quién lleva a los chicos a la escuela? ¿Por qué nunca coincidimos? En concreto, ponele que hay amor, ¿cómo se pasa de esa sensación numínica a la construcción concreta de una institución familiar?

—Me meto, perdón: ¿se pasa? ¿Y si el problema está en creer que hay una continuidad, o sea, un puente entre lo institucional y lo existencial (o sea, el amor)? ¿Por qué tiene que haberla? El gran triunfo del poder es siempre hacer pasar su necesidad como algo propio de las cosas, objetivar su subjetividad. ¿Y si las instituciones vinculares vienen por otro lado y son más bien parte de una clasificación de instituciones de todo tipo, sociológicamente analizables y burocráticamente localizables? Estamos hablando de matrimonio, ¿no? ¿Por qué no pensarlo más como un tipo de institución jurídico-productiva que enlaza seres humanos para la promoción de una sociedad de la producción y que hace del amor el mito necesario para que la institución se amalgame, se naturalice y funcione?

—Eso es justamente lo que me hace ruido. Si el amor es antes que nada prioridad del otro, todo acuerdo es imposible. La ley y el amor son incompatibles. Incluso te

diría que, al revés, la ley surge cuando no hay amor. Si hay amor, no hace falta: ama y haz lo que quieras, ¿no?

—Totalmente, el amor y el matrimonio, o cualquier forma institucional que reglamente el vínculo amoroso, como dos fuerzas que en nombre de su representación se traicionan. Quiero decir, ¿cuánto expresa el matrimonio al amor? ¿Y esa representación es fiel, lo potencia, lo traduce, o más bien lo recorta, lo encorseta, lo disuade, lo deflaciona, lo vacía? ¿Por qué de algo tan magnánimo, exagerado, sublime, podría pasarse a su implementación práctica a través de una normativa que, además, excede cada caso en particular y se objetiva en el derecho positivo? Para mí, el matrimonio está más cerca como figura jurídica de una sociedad sin fines de lucro, de una ONG o de una fundación por el bien común. Son dos esferas separadas, cada una con su propia lógica que, sin embargo, subsiste desde la ilusión del entrecruzamiento. Si hay amor, no hay regla, porque la prioridad del otro banaliza cualquier normativa. Otra forma de la frase agustiniana la formula Nietzsche: «*lo que se hace por amor acontece siempre más allá del bien y del mal*»[47].

—Pero si así fuera, ¿cómo se plasma un vínculo? ¿Cómo sería una pareja?

—No sé si pareja en el sentido tradicional, ya que con la deconstrucción del matrimonio, podemos pasar a la deconstrucción de la monogamia. Les diría que hasta resulta más simple y menos provocativo cuestionar el matrimonio que la monogamia, obviamente. Epicuro planteó alguna vez este encuentro como el de dos viajeros que no se deben nada, ni dependen el uno del otro, que algún día se cruzan en un camino y recorren un gran tramo de este acompañándose. No hay contrato ni apropiación ni obligación: solo el compartir parte de esa marcha hacia la nada. En algún momento, los caminos se bifurcan y cada uno sigue su propio rumbo. Lamentablemente no hemos sabido organizar los vínculos sino desde la norma: salir de la monogamia para entrar en otros regímenes normativos es reproducir el esquema. Obvio que, de por sí, ya es una gran revuelta poder pasar a otros esquemas relacionales, pero la regla siempre se antepone. Aunque claro que no es lo mismo una regla institucionalizada que una regla de tribu, pero la pregunta queda abierta: ¿por qué necesitamos que el contacto siga la norma a tal punto que la norma termine de constituir el contacto? La monogamia es mucho más que un vínculo afectivo: es un dispositivo de poder que ordena y conforma subjetividades. Es una aguja hipodérmica que establece las formas de relacionarnos con el otro: posesión, estrategias, cálculos, ganancias. Más que una relación de amor, termina pareciendo siempre un buen negocio.

—¿Y entonces?

—No sé. «*Lo personal es político*»[48], ¿no? ¿No habrá que hacer del amor siempre una práctica política? Quiero decir, ¿no habrá que hacer del amor una práctica revolucionaria?

«EL HOMBRE ES EL LOBO DEL HOMBRE»

(HOBBES)

Pero también besar es un acto de violencia. Hay un pacto que no es pacto sino tanteo que dificulta mucho la posibilidad del encuentro, pero que a la vez sostiene ese juego previo de suposiciones. El problema es que, si el beso es de a dos, se supone un mutuo deseo, que a la hora de la concreción puede resultar asimétrico. O sea, hay violencia si yo te beso y vos no querés, o vos no sabés si querés, o vos no manifestás cierta forma de aprobación. No sé, perdoname, sentí que daba, le dije disculpándome y odiando mi vocabulario pretensiosamente juvenil e intentando rebajar la diferencia de edad manifiesta con una Julia ostensiblemente más chica que yo. Julia no me contestaba. Su rostro se iba transfigurando desde el llanto inicial hacia un enojo contenido. Soy amigo de Pedro, le dije al aire como un modo de salvación, pero ella no se inmutó. Claramente, no conocía a Pedro, me había equivocado una vez más. Todo el trasfondo policial demencial se me había desfigurado. Me sentía avergonzado, en ese lugar donde la vergüenza pone en evidencia el límite entre lo que uno es, lo que cree que es y lo que actúa. No había sido plenamente yo, pero al mismo tiempo sí lo había sido. Julia finalmente me habló: no tenés derecho, no solo porque la policía nos está reprimiendo y te aprovechás de la situación, sino porque me obligaste a pegarte. Odio haber tenido que pegarte. A vos o a cualquiera…

La filosofía política es el área de la filosofía que se pregunta por el orden, por el orden social, por la presencia del otro, por el otro que también somos, pero sobre todo por el modo en que se ordena una sociedad que involucra a los otros. O sea, la filosofía política se pregunta por el otro. Podríamos por eso hasta decir que toda filosofía es de algún modo política, ya que no solo siempre hay un otro, sino que además siempre se pone en juego en ese vínculo una relación de poder. Si hay un otro, hay poder. Pero la conexión entre el otro y el poder no necesariamente se circunscribe al modo en que la concebimos en la política tradicional, sino que lo interesante es invertir el esquema y comprender la politización de aspectos de la existencia tradicionalmente excluidos de la política. Como el beso robado a Julia y su cachetazo. Sobre todo como el beso robado a Julia y toda la sensiblería que poetiza una violencia de apropiación corporal bajo la metáfora de un robo, que paradójicamente desnuda la doble moral existente entre robos legítimos y robos condenables. Allí donde se juega la existencia de un robo no condenable arguyendo naturalezas humanas, tradiciones, códigos, o un romanticismo berreta, allí se juega el poder, o sea, la política, o sea, la filosofía política que reflexiona y deconstruye los

conceptos políticos tradicionales instalados como verdades sociales establecidas: la persona, el orden, la ley, la democracia, el bien.

Roberto Espósito[49] sostiene la necesidad de reformular todos los conceptos de la filosofía política moderna a través de un ejercicio deconstructivo similar al que, después de Heidegger, Derrida realiza con la metafísica occidental. Detectar cuáles son aquellas nociones que la política ha consagrado como incuestionables y emprender una deconstrucción que evidencie su carácter aporético, o peor, su indecibilidad en función de su opuesto. Es que deconstruir los conceptos que nos molestan o aquellos frente a los cuales claramente nos posicionamos resulta fácil. Lo difícil, lo arriesgado, lo provocativo es ejercer una deconstrucción sobre todo con aquellas categorías con las que compartimos su valor. Pelearnos contra nosotros mismos, o sea, contra los modos de fundamentarnos a nosotros mismos que replican aquello contra lo que peleamos.

Dos ejemplos:

a) Comprender cómo, al esencializar a la democracia como el más verdadero de todos los sistemas políticos, la terminamos volviendo antidemocrática: ningún esencialismo aceptaría que todo puede ser de otro modo.

b) Cómo, al intentar justificar el bien, se nos desdibujan sus contornos con el mal: cuánto mal se hace en nombre del bien…

Por eso, del mismo modo que al deconstruir toda interpretación comprendemos que el dispositivo busca siempre hacer pasar nuestra propia interpretación como si fuera la única y verdadera, así propone Espósito que es posible pensar que, detrás de toda posición política que se manifiesta como un modo de alcanzar el bien, se esconde siempre una cuestión de poder. Así como desconfiamos de aquel que se presenta como el portador de la verdad, también desconfiamos de aquel que se presenta ideológicamente como dueño del bien. Y así como todo saber siempre es interpretación, así toda política es siempre poder. Poder, conflicto, diferencia. ¿Cómo articular lo inarticulable?

Perdoname, le dije y no sé por qué, lagrimeé. Recién ahí volví a ver todo el operativo circundante. Los carros hidrantes, la policía a pleno, la gente amontonada. Cierto, cómo pude haberme olvidado de esa sensación; es increíble que hace unos minutos me sentía en un campo de concentración, y hace otros tantos minutos me había abalanzado sobre Julia para besarla. Unos policías miraban fotos por sus celulares como buscando a los imaginarios terroristas del momento. Llegados a nuestro montículo, comenzaron a descartar gente: vos andate, vos también, vos también. Recordé una narración de Primo Levi acerca del azar en la elección de los condenados a muerte y un caso en el cual un oficial nazi había confundido su número de serie al leer la lista de los elegidos para morir ese día. Gracias a ese error otro preso era nominado y él se había salvado, mientras observaba en silencio el rostro de

aquel al que el azar ahora había injustamente condenado. Injustamente, qué horror, moralizar el azar en el contexto de la más absoluta amoralidad. Cómo hablar de justicia en relación al azar. Creo que en el relato Levi narra que ambos se miraron en silencio. Mañana igual muero yo, debe haber pensado, pero no. Se salvó. Eran dos policías y el más robusto me señaló mientras confirmaba con la pantalla. Vos andate, me dijo. Era increíble que mi foto no estuviera dando vueltas si yo había sido testigo del evento. ¿Pero de cuál evento? Si hace unas horas no se trataba de otra cosa sino de terroristas. Vos, la señalaron a Julia, vení con nosotros…

¿El hombre es bueno o malo por naturaleza? Ya la pregunta es capciosa por donde se la analice: ¿hay una naturaleza humana?, ¿hay una naturaleza humana que define una moral?, ¿hay solo dos opciones morales?, ¿está claro el límite entre el bien y el mal?, ¿cuál momento de la vida del ser humano representaría la expresión acabada de su naturaleza?, ¿se puede hablar de bien o de mal en la naturaleza?, ¿no es la ley moral, y por eso social, la que determina la separación entre lo bueno y lo malo?, ¿y por qué asociar lo natural con lo originario?, ¿y si es originario no permanece en nosotros?, ¿y por qué asociar lo natural con lo animal?, etcétera.

Ahora, ¿por qué nos hacemos una pregunta capciosa? Hacer filosofía es deconstruir los modos en que se hace filosofía. Es un diálogo entre textos, ideas, incluso lugares comunes que se instituyen diluyendo lo más importante del quehacer filosófico, que es su permanente estado de movilidad conceptual. Partimos de los modos tradicionales de hacer filosofía para hacerla implotar a partir de sus propias proposiciones: ¿qué se juega en esta formulación dicotómica, económica, esencialista, fundacionalista, anestesiante y ansiolítica, que divide al ser humano como estrato definitivo en dos formatos absolutamente opuestos de vínculo con el otro? Y en definitiva, ¿qué tipo de orden se configura a partir de esta supuesta metafísica de la naturaleza humana?

La dicotomía ordena y, por eso, tranquiliza. Y así producimos verdad. O el ser humano es bueno o es malo por naturaleza. No hay grises ni matices ni ambigüedades. Si es bueno, buscará en el otro su compañía para desarrollarse; si es malo deberá enfrentar al otro para su propia supervivencia. Claro que la bondad natural haría prescindible el orden social, mientras que la maldad natural provocaría la necesaria existencia de un orden artificial que nos resguardara a todos contra todos. Se supone que, si somos buenos por naturaleza, es solo cuestión de ver los modos de organizarnos para que ese bien común traiga resultados compartibles por todos. Y en el mismo sentido se supone que, si somos malos por naturaleza, la primera derivación inmediata de esa maldad entendida como egoísmo sería la propensión a la guerra de todos contra todos. Y si hay guerra, se vuelve necesaria la ley, o el Estado; en una palabra, el orden para mantener a raya el instinto que arroja a los individuos a competir entre sí, a priorizarse a sí mismos, a someter al otro para su propia expansión.

Hay un dispositivo metafórico en funcionamiento. Dispositivo tiene la misma raíz de disponer, o sea ordenar. Ordenar el orden. Poner orden. Incluso podríamos pensar que lo que entendemos como nuestra más pura y libre individualidad es una construcción más del orden, o sea, del dispositivo metafórico. Y así el orden pone orden y el borbotón infinito que es la mente o este cuerpo, que se sale de sí mismo para repensarse todo el tiempo a sí mismo, descansa. Todo se vuelve más simple, como un *multiple choice*: elija bueno o malo. Y luego, ellos o nosotros. Pero para que el dispositivo funcione y ordene el orden, resulta necesario que el orden se naturalice y se inscriba, deje huella, marque y sea marca de lo que somos: buenos o malos, por naturaleza; que es como decir, por esencia; que no es más que otras de las tantas mutaciones de una metafísica siempre predispuesta a establecer principios simples, productivos y definitivos, a partir de los cuales todo se derive.

Así se fue escribiendo, esto es normalizando, la historia de una pregunta, cuya deconstrucción implica también recorrerla. Tal vez una primera formulación la encontremos en la *República* de Platón, en el famoso relato del anillo de Giges[50]. Allí se plantea la siguiente situación: si encontráramos un anillo que nos volviera invisibles, ¿modificaríamos nuestra moral? ¿Nos daría la invisibilidad permiso para volver sobre nuestra «naturaleza» original y entones tomar lo que no es nuestro, o cualquier situación que moral y jurídicamente se considere un delito? En esta discusión, Sócrates se desvive por tratar de justificar que el alma humana es justa independientemente de las condiciones de castigo. Diríamos que toda la *República* de Platón busca sostener un ideal de justicia contra sus diferentes formulaciones que antepongan el poder de lo propio y de los propios a la acción moral. Pero la pregunta, aunque reduccionista, es muy iluminadora del dispositivo: ¿te robarías la joya de un vecino porque sos invisible y, en el fondo, lo que prima es el deseo individual de ambición y lucro administrado por la ley; o el que haya una ley que cuide y preserve la propiedad individual genera el deseo de querer esa joya o la acumulación que fuere, como única forma posible del desarrollo existencial de la persona?

Todos nos dispersamos mientras veía que la policía empujaba a Julia, esposada. Dudé en volver a simular un falso rescate que no hubiera sido muy exitoso, aunque hubiera podido acercarme y esgrimir argumentos jurídicos sobre los derechos del ciudadano que ningún policía hubiera escuchado. Dudé tanto que a Julia la hicieron ingresar en un patrullero y se la empezaron a llevar cuando, subido a una especie de mausoleo medio derruido, alguien con la cara tapada con un pañuelo atado arroja contra el vehículo una piedra lo suficientemente grande y contundente para hacer estallar el parabrisas. Después de uno, dos, tres segundos de tensión silenciosa, la policía hace sonar todas las sirenas disponibles, que no logran acallar un murmullo insistente que brota del enojo y la exasperación de todos los que estábamos allí. Sirenas contra gritos, casi un símbolo de muchas de las luchas contemporáneas. Se escuchan

continuos alaridos de batalla mientras todos empiezan a juntarse con todos y a enfrentar a la policía: hijos de puta, basuras, revolución, viva Perón, nazis, palabras que circulan por el aire y envalentonan a una turba que, en su anonimato y anarquía, iba constelando figuras colectivas que avanzaban sobre los hombres de azul. Era la guerra de todos contra todos, claro que las armas estaban de un solo lado.

En Thomas Hobbes confluyen dos tradiciones que buscan explicar el origen de lo social: por un lado, el iusnaturalismo y, por el otro, el contractualismo. El iusnaturalismo sostiene la idea de la existencia de derechos naturales e inalienables para el ser humano; o sea que, por el único hecho de haber nacido al interior de la denominada especie humana, sus miembros poseen ciertos derechos que pueden hacer valer y realizar. Pero ¿qué es una especie? ¿Qué contiene una especie? ¿Quién y cómo se definen sus contornos? Y lo más problemático, ¿cómo conciliar esos supuestos derechos naturales de cualquier individuo con los de todos los demás individuos? Es que, al no vivir solos en el mundo, nuestros derechos individuales entran en colisión con los mismos derechos que poseen todos los otros individuos similares a mí y que, por el hecho de ser humanos como yo, los poseen del mismo modo. De ahí, al iusnaturalismo se le suma el contractualismo, como una tradición que propone formas para reconvertir ese supuesto estado de guerra natural entre los derechos de todos en un orden convivible y compartible. Y que, por sobre todo, permita desde esa armonía que los individuos pacten entre sí reglas para la convivencia sin que por eso se priven lo mínimo posible de ejercer sus derechos en toda su potencialidad. O sea, ¿cómo conciliar el ejercicio de nuestros supuestos derechos naturales individuales con sus consecuencias anversas?, esto es, con cualquier justificación a favor de la disolución del otro (con los mismos derechos que yo) en función de los derechos propios.

Es un derecho natural la libertad. Es un derecho natural la supervivencia. Y allí mismo se produce ya un problema. Es que, si por naturaleza nacemos libres y con derecho a supervivencia, y al mismo tiempo esa condición natural es propia del ser humano como especie —o sea, es propia de cada uno de los individuos que compone esa especie—, entonces, diríamos muy en la línea de Hobbes, lógicamente, necesariamente, se va a producir un conflicto. Y en el conflicto cada uno se va a priorizar a sí mismo, o sea, el hombre por naturaleza es egoísta. La igualdad de la libertad, si el hombre es egoísta por naturaleza, deriva en un choque de libertades, ya que ese egoísmo no encontraría motivos superiores a su propia supervivencia y desarrollo de sus potencialidades. Resulta evidente que la clave de todo este planteo inicial reposa en la idea de un egoísmo o maldad originaria; o sea, en las siguientes preguntas:

a) ¿Hay un estado prepolítico en el ser humano? (o sea, una naturaleza prepolítica que define a lo humano).

b) Si lo hubiere, ¿es el hombre egoísta o malo por naturaleza?

c) ¿Cómo definiríamos ese egoísmo o maldad?

La última pregunta es fundamental, ya que supone asociar la cuestión del mal con la cuestión de la supervivencia; o peor, con la lista de derechos que, según una concepción iusnaturalista, todo ser humano posee por el mero hecho de ser humano. La paradoja, si fuera una paradoja, sería que, en la supuesta afirmación de derechos naturales que resguardan al ser humano de cualquier sujeción o sometimiento, se sientan las bases de la guerra de todos contra todos. Si todos somos libres, nuestra libertad necesariamente choca con la libertad de los otros: ¿por qué la libertad del otro puede ser un freno para la expansión de mi libertad? La respuesta es simple: lo es en un esquema que privilegia al individuo de manera exacerbada. La búsqueda incansable de la filosofía política se halla oscilando siempre entre estos dos extremos: ni el fundamento último de lo social es el individuo encerrado sobre sí mismo, ni el fundamento último de lo social, por el contrario, es la totalidad encerrada sobre sí misma. Otra forma del pensamiento binario que construye su propio opuesto: el individuo por un lado y el colectivo por el otro. Una filosofía política que nunca se ha corrido de una extrema dicotomía entre individualismos y colectivismos. ¿Pero no hay algo más que individuos y totalidades? O mejor dicho, ¿no hay más afinidad de lo que uno supone entre individuos y colectivos? ¿O será que una totalidad —una patria, una nación, una clase— se comporta en realidad como un individuo ampliado? Y si así fuera, ¿quién es el gran ausente de la filosofía política? El gran ausente siempre es y sigue siendo el mismo: el otro. El otro, ¿pero quién es el otro?

Empiezo a correr sin parar recordando esas películas de guerra donde los soldados van cayendo mientras corren alcanzados por las balas. No puedo no pensar en la contingencia de una bala que tal vez me pegase, y por eso voy deteniendo mi marcha, opción que tal vez era la peor. Mi paso se hace más lento mirando para atrás, como si con mi mirada pudiera reconocer el disparo y esquivarlo. Siempre me pregunté si, en un escenario como este, correría sin parar o intentaría esquivar una bala. ¿Esquivar una bala, a quién se le ocurre? ¿Sigo corriendo o busco un escondite a la espera de que la guerra cambie su curso? Demasiadas dudas en una guerra. Y para colmo, todo posible escondite estaba ocupado, tanto detrás de algunos árboles como en algunos de los mausoleos cuyas entradas estaban rotas o habían sido forzadas; cuando justo a mi derecha observo que en un mausoleo negro dos jóvenes están expulsando a patadas a un señor mayor que no los dejaba entrar, hijo de mil puta, ahora andate por egoísta, lo zamarreaba una chica como de veinticinco años. El señor cayó en la vereda empedrada del cementerio, se paró y huyó corriendo. Los jóvenes me vieron y en un segundo, en un intercambio de miradas, me tomaron del brazo y me metieron adentro. Gracias, atiné a decir y me recosté sobre uno de los féretros.

—¿Hay un momento prepolítico en el ser humano?

—Se suele hablar de dos grandes paradigmas, ligados, aunque no de modo taxativo, a dos épocas de Occidente, y representados por las propuestas de Aristóteles

y de Hobbes. Según el primero, el ser humano es un *zoon politikon*, definición que se entendería como que el ser humano es un animal político, o sea que en su propia animalidad, esto es según Aristóteles, en su naturaleza, residiría ya la condición de ser sociable. En una palabra, le es propio al hombre, en tanto hombre, su ser político. Es como una característica esencial de lo humano casi de rango biológico. El ser humano nace en comunidad y vive en comunidad. Es humano siempre al interior de un marco comunitario, entendiendo a la familia como la comunidad primera.

—¿Y Hobbes?

—Hobbes iniciaría otra tradición, moderna, retomando ideas de la época y proponiendo un momento en el ser humano previo a la construcción del orden social. No un momento real, histórico, sino lógico u ontológico: nada en la definición de la naturaleza humana indica un rasgo de sociabilidad comunitario. Cuando el bebé nace, no lleva inscripto ningún condicionamiento social, salvo el instinto natural a necesitar de su madre para su nutrición y cuidado inicial. Cual animalito, el ser humano solo se tiene individualmente a sí mismo y hará todo lo posible para sobrevivir. En ese «todo lo posible» se va a ir construyendo la idea del orden social, pero siempre como algo posterior.

—O sea que, para Aristóteles, el ser humano es un ser político ya desde el arranque, mientras que para Hobbes habría una separación entre dos estados diferentes: un estado de naturaleza inicial y luego el paso a un estado político donde ese ser humano natural deberá insertarse.

—Digamos que sí. Se visualiza así claramente cómo el individuo, en Aristóteles, se encuentra de algún modo subsumido en una comunidad originaria que siempre permanece, mientras que en Hobbes el individuo es el fundamento último de todo orden y preexiste a la sociedad. Igualmente, la conclusión más provocativa sería la siguiente: todo orden social es siempre artificial, o sea, una construcción con el fin de resolver los problemas que se generan ante la naturaleza primera del ser humano como libre y superviviente.

—¿Entonces en la Antigüedad no existía el individuo?

—Por ahí es muy duro afirmarlo así, pero lo que se instaló en la Modernidad es la inobjetable certidumbre de que el individuo es la figura que expresa de manera más fiel nuestra propia condición natural y humana. Como si lo último en la descomposición de todo lo que hay fuera el individuo: antes que un país, que una clase, que una familia, hay individuos, esto es, lo indivisible. Nada hay más por debajo, salvo las partes de nuestros cuerpos. De hecho, la palabra *individuo* significa lo que ya no se puede dividir. Equivale al griego *átomo*, que tiene el mismo significado y que traduce muy bien la idea de lo primero en la realidad a partir de lo cual todo se construye. Es muy propio del tiempo moderno pensarnos a nosotros mismos en tanto individuos como lo primero y último de cualquier orden. Esta construcción simbólica fue precedida por otra que ponderaba otros rasgos del individuo, no como sus propiedades sino como esencialmente constituyentes. Por

ejemplo, la nacionalidad: Sócrates era primero ateniense y después, Sócrates. Hoy nosotros somos primero quienes cada uno de nosotros somos y después claramente de la nacionalidad que sea.

—Entiendo. ¿Pero entonces, en la versión de Hobbes, cómo se llega al orden, a la ley, al Estado?

—Hola, chicos, ¿cómo están? Perdón que interrumpa una vez más. Ojalá fuese todo tan claro. ¡Cómo necesitamos de los cuadros simplificados, simétricos, opuestos por el vértice! ¡Cómo tranquilizan! A ver… Antes del pasaje del estado de naturaleza al orden político, me interesa detenerme en algunas cuestiones. Por un lado, ¿por qué separar dos dimensiones de la existencia en el ser humano? ¿Por qué dos y no más, o por qué ninguna? Pero, sobre todo, ¿por qué dividir entre lo biológico y lo social, entre lo natural y lo cultural? ¿Son realmente dos esferas tan tajantemente separables, para hablar después de continuidad, quiebre o lo que sea? Y además, y tal vez lo más importante, ¿por qué jerarquizarlas? Todo lo que implique huir de cierta naturaleza originaria —que sin embargo, cuando nos conviene, sacralizamos— es bienvenido, ¿no?

—No te entiendo. Es cierto que somos animales, pero nos diferenciamos de todos ellos. De hecho, hemos creado la sociedad, la cultura como algo diferencial.

—¿Te parece? Muchas cosas. Por un lado, siguiendo a Derrida, ¿no son naturaleza y cultura dos conceptos que, cuanto más los pensás excluyentes, más se tocan? ¿O no es la cultura una creación del ser humano, o sea, de su naturaleza en tanto humano? Y en ese mismo sentido, ¿no es la naturaleza un espacio absolutamente intervenido por la cultura? ¿Es posible diferenciar tan tajantemente naturaleza y cultura? ¿No se imbrican entre sí más de lo que suponemos? Por otro lado, ¿vos decís que las organizaciones animales como las de las hormigas, por ejemplo, son un mero reflejo instintivo? ¿Las abejas y tantas especies ultraorganizadas no son un tipo de comunidad?, ¿no hay en ellas un tipo de racionalidad distinta del animal que los humanos estamos siendo? Pero hay algo aun que me hace más ruido: ¿con qué aspecto no animal nos diferenciamos del animal? ¿Cómo explicamos la ruptura que generamos para crear lo humano como algo escindido de lo animal o en constante lucha contra ese aspecto nuestro, sin acudir a algunas de sus categorías? Si todo lo que somos es propio de nuestra naturaleza, ¿cómo nos escapamos de ellas? Imposible. Sería también algo natural, nuestra pretensión antinatural. O tendríamos que poseer algún aspecto no animal en nosotros que en algún momento hiciera eclosión y nos permitiera deshacernos de lo animal para recrearnos en una especie humana absolutamente escindida de sus orígenes.

—Pero Aristóteles dice «animal político», hace permanecer esa faceta aunque sea como un aspecto que después lo político domestica.

—Es interesante el fragmento. Como comenta Derrida, el famoso texto de Aristóteles[51] luego sigue y sostiene que aquel que no es un animal político, o bien es un ser superior o bien es un ser inferior, ambos «apolíticos», en el sentido de no estar

atada su naturaleza a la ley de la *polis*, o sea, a las normas de convivencia social. Somos superiores a las bestias, pero bestias para los dioses. Lo político no es algo en sí mismo superior, sino solamente diferencial. Lo propio de lo humano es lo político, que tiene una relación coesencial con el lenguaje. Lo político, esto es, lo humano, se realiza en el lenguaje, base para cualquier convivencia. Para Aristóteles, entonces, el animal carece de lenguaje (por lo menos del nuestro), mientras que los dioses hablan un lenguaje superior. Nosotros dominamos nuestra bestia interior, ¿dominarán los dioses su humano interior? El lenguaje. O sea, el *logos*, la racionalidad. Algo de este tenor está en juego en el pacto.

—Sí, pero eso ya es Hobbes. Salimos del estado de naturaleza pactando entre todos para que la guerra de todos contra todos se convierta en sujeción a la ley de todos con todos.

—Entiendo, pero ¿de dónde sale el pacto? Estábamos, según Hobbes, en medio de la naturaleza en una virulenta guerra de todos contra todos, donde priorizábamos nuestros derechos naturales a la libertad y a lo que se nos cantaba la gana. Pero si todos priorizamos nuestra individualidad al mismo tiempo, no hay otra salida que la guerra. O más fácil, si nos estamos muriendo de hambre y hay solo comida para pocos, al no haber todavía ley ni acuerdos entre todos, lo evidente es que el único camino posible es el conflicto. Ahora, para salir de este estado recurrimos a nuestra racionalidad, que nos aconseja que es mejor acordar entre todos que seguir matándonos. La razón hace un cálculo de conveniencia: prefiero sacrificar parte de mi libertad para asegurar el resto. Si soy libre de matar a cualquiera, cualquiera puede matarme. Pero tengo miedo a la muerte, y además tengo la suficiente inteligencia para calcular y entender que nada es mejor que el pacto: elijamos a alguien, a algo, erijamos un marco que nos gobierne, que nos asegure la vida, que nos resguarde, que cuide nuestras propiedades. Alguien —la ley— cuya única misión sea establecer los límites para que los seres humanos, al desplegar su libertad, no avancen sobre la única condición de la libertad del otro: su vida, y luego, sus propiedades.

—Pero, perdón, ¿de dónde sale esa racionalidad? ¿No es también parte de nuestra naturaleza?

Estaba todo muy húmedo. Viejo, derruido, abandonado. También, qué sentido tienen estos monumentos que buscan eternizar lo efímero, dejar testimonio de lo que se consume. ¿Y para quién? ¿Y para qué? Un hijo, un nieto, la curiosidad de un bisnieto y después el anonimato, por lo menos el anonimato afectivo: ¿o alguien se acuerda el nombre de su tatarabuelo? Toda la vida buscando ser inmortal no es otra cosa que un despilfarro existencial, que no es lo mismo que un derroche. La vida se derrocha, gratuitamente rebasa y contagia, contamina, reproduce. El despilfarro es otra cosa. Lo contrario. Se es tan avaro y estratégico que se vive una supuesta vida eterna que nunca llega. ¿De qué modo concreto, real, carnal, sanguíneo, se vincula

este mausoleo con una existencia terminada, un cuerpo descompuesto, los huesos reposando adentro de un cajón? Tal vez alguna gira o recorrido urbano de algún grupo de turistas que descubren en el monumento algún nombre en común o particular o extraño, la Buenos Aires de la vida y de la muerte, la Latinoamérica y sus contrastes a la mano de cualquier europeo en cómodas cuotas. Y trabajo para los nativos, obviamente, jóvenes que, mientras hacen la rutina y repiten de memoria su recorrido por el cementerio, no saben ni nunca sabrán de quién son esos huesos, si hay huesos, encerrados en esa cripta que solo es una posta más y que los días de lluvia se esquiva para ahorrar camino.

No tiene sentido morir. De hecho, ya no hay más sentido. Y tampoco tiene sentido para las próximas generaciones que almacenan los recuerdos durante un tiempo. No alcanza al cuerpo, nunca alcanza, y cuando recuerda demasiado se trastorna. ¿Quién estará acá adentro?, aunque hay una escalerita muy angosta que comunica como con un subsuelo, un sótano. Bajo y hay una estructura como de camarote, cuatro lechos de cemento ocupados por otros tres cajones. Nos cobijamos los tres allí, nos hablamos con señas. Los cajones eran muy diferentes entre sí, pero todos tenían nombre y fecha. Estaba todo el recinto claramente abandonado hace años, se ve que la última vez que dejaron propina para que alguien se ocupe de mantener el espacio medianamente decente había sido hace mucho. Pero los cementerios tienen esa particularidad: se renuevan cada vez que uno los visita y vuelve a darles vida a los muertos. Mantener una tumba en perfecto estado si nadie la visita no tiene mucho sentido. Es como un gesto doble: cuando voy y me hago presente frente a la ausencia, aclimato la ausencia para que se vuelva presencia. El muerto que renace en su lápida o lo que sea por un instante, frente a los ojos que lo tocan, y luego el decaer que pueden ser días, semanas, meses, años, pero nunca horas. Nadie vuelve al cementerio a las horas, y es ese sin embargo el tiempo donde la muerte más reluce. Viejo de mierda, dice la joven, no quería dejarnos entrar. Estos hijos de puta. Ay…

La clave de la teoría contractualista está en el dualismo, en la separación entre dos momentos ontológicos distintos y en la forma en que esos dos momentos se conectan. Pero en especial, en cierta paradoja que se manifiesta en la concesión que el ser humano debe hacer de parte de sus propios derechos para poder garantizarlos. El dualismo, como todo dualismo metafísico, supone al mismo tiempo una jerarquía: el estado de naturaleza es más originario aunque contiene también el germen de su propio pasaje, de su propia resolución. El problema está en que, en su origen, el ser humano viene al mundo con una latente contradicción: la adjudicación de derechos naturales individuales no puede garantizar que todos los individuos puedan hacer valer esos derechos, ya que necesariamente conducen al conflicto. En la lectura hobbesiana del contractualismo, determinadas situaciones condicionan el vínculo entre todos, sobre todo aquellas que tienen que ver con la supervivencia. Si el hombre fuera bueno o feliz por naturaleza, recorreríamos otro camino. Llegaríamos tal vez al mismo sitio, pero las motivaciones serían diferentes. De hecho, para Rousseau[52], ese

estado natural es netamente de felicidad y empieza a corromperse ante la acción de la ley. Pero en Hobbes, aún no hay ley; o lo que es peor, en la naturaleza solo rige la ley de la naturaleza, esto es, la ley del más fuerte. Para Hobbes en el estado de naturaleza, los seres humanos, tal como venimos a este mundo, esto es innatamente, nos hallamos dotados de una serie de derechos y rasgos que nos definen bien originariamente como seres humanos, pero que al mismo tiempo anticipan nuestra futura destrucción. De ahí la paradoja: lo que mejor nos define, mejor nos destruye. Debemos salir de ese estado. ¿Pero se puede salir? Salir aunque nos alejemos de aquello que mejor expresa lo que somos, porque ya no queremos o no podemos —en realidad nunca quisimos— seguir siendo naturaleza. Debemos romper con la naturaleza e ir en busca de la ley que medie, coaccione, pero sobre todo que resguarde nuestra supervivencia. Esos derechos son, como mínimo, el derecho a la libertad y el derecho a sobrevivir, en consonancia con dos rasgos fundamentales: la posesión de racionalidad y el miedo a la muerte.

El individuo, cada uno de nosotros, nace y busca perseverar en nuestro ser. Sobrevivir. No somos malos moralmente por naturaleza sino egoístas. Ni siquiera egoístas en un sentido moral sino cuerpos a la deriva que buscan aferrarse a la supervivencia. Todo, pero sobre todo, todos los otros se vuelven medio para eso: la madre, la familia, los amigos, los conciudadanos. En una supuesta dicotomía que coloque de un lado a quienes priorizan al otro y del otro lado, a quienes primero se prioricen a sí mismos, este planteo inobjetablemente entiende que el ser humano, en tanto ser individual, no va a ser otra cosa a priori que asegurarse a sí mismo en su propia individualidad. Es más, las situaciones límites son las que mejor expresan esta verdad originaria: ante la posibilidad de la muerte inmediata, el ser humano solo actúa para sobrevivir. Ocho personas en un bote que soporte solo a cuatro van a arrojarse entre sí. Entre morir todos y salvarse cuatro, se salvan cuatro, y ahí el único criterio posible es la violencia, la fuerza. No hay ley. Y si la hubiera, habría que ver si alguien en este caso límite la respetaría (el problema es que, si no se respetase, nada de la mayoría de esta teoría se sostendría). Pero no se trata solo de un tema de supervivencia. Podríamos incluir cierta disposición del ser humano individual a la ambición, a su propio desarrollo, al resguardo de sus posesiones (que aún no son propiedades porque no hay ley). En este estado de naturaleza que nos ata al resto de los organismos vivientes y que nos explica nuestro comportamiento asimilándonos a este resto, el *dictum* es más que evidente: el hombre es el lobo del hombre.

En resumen, las cuatro variables se combinan generando una ecuación que necesariamente conduce al contrato social. Nacemos libres y con el deseo de vivir y expandir esa libertad, pero nos encontramos con el límite que implica la existencia de un otro que al mismo tiempo desea lo mismo que yo. Los yoes entran en conflicto, pero como nacimos con la capacidad racional de comprender causas y efectos,

decidimos encontrar un sistema que al mismo tiempo nos resguarde tanto de la violencia del otro como de nuestra posibilidad de desplegar nuestra libertad a pleno. ¿Cómo podemos garantizar vivir al máximo el desarrollo de nuestras libertades, asegurándonos de que nadie, en nombre de su propia libertad, nos mate? Es una balanza fina que pondera un máximo de desarrollo individual únicamente limitado por el temor a la violencia del otro. ¿Cuánto cedemos de nuestra libertad con el fin de resguardar nuestra seguridad? ¿Libertad o seguridad; o más bien una libertad que solamente la seguridad puede garantizar? Una seguridad que supone una concesión de mis libertades, pero que garantiza al mismo tiempo que esa libertad (la que resta) no se vea amenazada. Concedo parte de mi libertad en un contrato al que me subsumo con el único objetivo de que el resto de mis libertades puedan desplegarse. Enajeno mi libertad para ser libre. ¿Será eso todavía libertad?

Hobbes entiende que, si el hombre es el lobo del hombre, entra en conflicto el contraste que significa ser un animal racional. Lo racional y lo animal conforman un antagonismo irresoluble, cuyo destino es la cesión por parte de todos los seres humanos de su libertad ante un ente superior que nos legisle y nos garantice nuestra supervivencia. Todos abdicamos de nuestra innata libertad ilimitada para enajenar en un Leviatán, un ser supremo, uno como nosotros pero con el mandato de velar por la seguridad de cada uno, para que nos cuide. Solo la ley y la decisión soberana de dotar a esa ley de una jerarquía por encima de nuestra individualidad es la forma de asegurarnos vivos. Para ser individuales, perdemos algo de nuestra individualidad. Siempre la paradoja allí presente. El miedo a la muerte del estado de naturaleza se desplaza ahora a otro miedo más exacerbado: no tememos más al otro porque tememos a la ley. El orden social a través de sus mecanismos e instituciones exige el cumplimiento taxativo de sus mandatos. La soberanía a pleno, menos para el soberano, que queda en una zona marginal: hace cumplir la ley, pero tiene la potestad de suspenderla si en su nombre lo ameritase. Y así las paradojas se reproducen. Todas las paradojas, la misma paradoja: el soberano puede suspender la ley si la ley lo exigiera para su eficacia. ¿O cuántas veces ciertas situaciones límites exigen flexibilizar las bases de un contrato social demasiado burocrático que en tiempos de paz funciona perfecto, pero ante ciertas amenazas necesita tomarse sus permisos? El poder soberano siempre se presenta a sí mismo amenazado y así, siempre justifica sus excepciones. La ilustración de la primera edición del Leviatán de Hobbes contenía un dibujo donde el soberano era un gran hombre constituido por una multitud de seres humanos más pequeños albergados en su interior. En nuestro nombre, el poder nos devora. Nos devora para cuidarnos. Claro que el costo es volvernos su bolo alimenticio…

El soberano puede ser un monarca, una democracia, un sistema parlamentario, pero lo que siempre resulta necesario es la existencia de una legislación que ordene y que

coaccione a la totalidad de la ciudadana. Nadie puede quedar inmune de cumplir con la ley, ya que de ser así el sistema no funcionaría. Por eso, muchas veces, uno cumple la ley incluso en contra de su deseo. Ese deseo supone la pervivencia de la animalidad en nosotros, mientras que a la racionalidad se la asocia siempre con la prudencia, la mesura, el análisis, la represión y contención de ese deseo. Pero si así fuera, ¿por qué eligió Hobbes como figura metafórica del poder soberano al Leviatán, que es un monstruo marino bíblico? Para combatir al lobo que somos, irrumpe otra bestia. Solo la bestia puede contra la bestia. El miedo no solo no se disuade sino que, a la inversa, se potencia al extremo: todos vivimos vigilados y castigados por la ley. Menos la ley…

¿Pero por qué la metáfora del lobo? ¿Por feroz, por inescrupuloso, por salvaje? El hombre como lobo del hombre significa en una primera lectura que hay un impulso autodestructivo a partir del cual lo humano se escinde en un aspecto negativo (ser lobo) y otro positivo (ser humano). El negativo es aquel que lo aleja de lo humano, aunque es humano, y lo emparenta con su también origen animal, aunque en este caso con un ejemplar de lo animal considerado por el ser humano como el mayor representante del estado de caza, con una naturaleza que más allá (o más acá) de la moral busca la propia satisfacción de sus necesidades, diríamos, básicas. Sin embargo, en la metáfora del lobo hay un elemento de mayor ambigüedad que humaniza en parte al lobo en una faceta o en una mal usada noción de personalidad siniestra. Como que al lobo se lo coloca en el margen entre un comportamiento animal reflejo y otro más bien soez, sanguinario, gozoso del mal, en una palabra: malvado, esto es, amoral, esto es, humano. Al lobo se lo visualiza como un animal malvado, mientras que al resto de los animales (o por lo menos a la gran mayoría) se lo indulta de toda moralidad. Obviamente que hay muchos animales humanizados en sus características nocivas desde alguna perspectiva para con el hombre, pero al lobo se le añade algo cercano a la intención, cuando no al goce de su acción. ¿Por qué es malvado el lobo si el mal (o la malicia) tiene que ver con lo humano? Una vez más se trata de una comparación entre el ser humano y todo el resto de seres vivientes no humanos que son aproximados o alejados, y luego domesticados o exterminados en relación directa a la distancia que guardan con el modelo del animal humano. Y si a la cucaracha se la aplasta porque nos representa lo monstruoso, al lobo se le teme porque representa nuestra propia maldad proyectada. *Vemos* en el lobo un comportamiento humano, cuando en realidad el lobo solo anda por ahí siendo lobo.

Pero en esta nueva metáfora humanizante de lo animal se produce en realidad un nuevo desplazamiento: el hombre es el lobo del hombre significa que el hombre es el hombre del hombre que necesita deslindarse de todo aquello que, en tanto humano, haga de lo humano algo más bien cercano a lo animal. Siempre queriendo despegar del origen hacia otra zona que lo in-humanice, una zona que lo depure de todo rastro natural, para hacer surgir así otra metáfora, tan al límite como la del lobo, que es la metáfora de la presencia de un elemento no humano (o el único realmente humano),

que ha sido llamada de distintas maneras, la más eficaz con el nombre de *alma* y todos sus derivados. Y en particular, el alma humana que se distingue de ciertos tipos de almas animal y vegetal más propensas a identificarse con la vida a secas que con la facultad del pensamiento. Es como que el concepto de ser humano se escinde en dos: por un lado, lo humano natural animal, y por otro, lo humano humano humano. Más cerca de los dioses que de las bestias. En esa proyección de lo divino donde nada animal permanece, lo divino desmaterializado, incorpóreo, inmaterial. (Es interesante cómo Agamben recupera textos e imágenes de ciertas utopías mesiánicas donde, después del final, volveríamos a ser animales)[53]. Debe haber algo en el hombre que explique por qué puede dejar de ser hombre, diríamos, para ser hombre: la racionalidad, el alma, la mente, la conciencia, etc. Un aspecto que podría tranquilamente explicarse como otro órgano similar al de cualquier otra criatura animal, pero con la particularidad y proporción del ser humano; y sin embargo, la cultura puso todo su énfasis en dotarlo de una presencia no humana que lo salve y lo escinda de su propio ser: nacemos, según Hobbes y según la mayoría, con una racionalidad que entiende, frente al miedo a la muerte y la potestad de los derechos naturales, que la única forma de salvaguardarse es el advenimiento del pacto. No se pacta con el cuerpo, se pacta con la racionalidad (con el cuerpo se provoca lo que queda fuera del pacto). Los seres humanos pensamos y es el pensamiento el que nos salva de la guerra de todos contra todos (como si no hubiera pensamiento en la guerra), pero el pensamiento debe tener un tufillo a algo más: lo divino. Una metáfora. Como la del lobo. Un proceso, una tensión, un puente: lo humano, entre la bestia y lo divino. Lo humano y su ley, entre dos zonas fuera de la ley: lo animal y lo divino. Necesitamos de la ley para salir de la animalidad y, cuando lleguemos a la divinidad, la abandonaremos. Como sostiene cierta sabiduría mesiánica: con el advenimiento del tiempo mesiánico, la ley ya no será necesaria. ¿Será por eso que al poder no le interesa la redención?

La frase de Hobbes que se abre entonces hacia sus contornos. «*Ciertamente, estas dos cosas se han dicho con toda verdad: el hombre es un dios para el hombre, y el hombre es un lobo para el hombre*»[54]. Un dios humanizado y un lobo humanizado. O sea, en ambos casos, humano, y más humano, y más humano. Demasiado humano.

La frase «El hombre es el lobo del hombre», en latín «*homo homini lupus*», se asocia rápidamente con Hobbes, pero tiene una proveniencia antigua. Se encuentra por primera vez en Plauto, aunque ya la idea frecuentaba otros textos y autores de la época. Plauto la usa en la *Asinaria* o la comedia de los asnos, una comedia que es una traducción latina de una obra griega anterior, «El arriero» de Demófilo, pero Plauto le cambia el título, y agrega entonces la figura irónica del asno que da nombre al texto. De hecho, toda la obra gira alrededor de un dinero cuyo origen es la venta de unos asnos y que en un momento enfrenta en un diálogo a dos personajes, uno de los

cuales desconfía del otro por no conocerlo. El esclavo Leónidas se hace pasar por el administrador de la casa con el fin de que un mercader le entregue un dinero y emprender así todo un plan de consumación de una «compra» de una joven para el hijo de su amo, operación hoy llamada en nuestros tiempos matrimonio. Pero el mercader no se deja engañar y le responde: «*Todo puede ser, pero así y todo, no te saldrás con la tuya de hacerme entregar el dinero a una persona que no conozco. Cuando una persona te es desconocida, pues es para ti, como un lobo, no un hombre*». Eso dice el verso 495: «*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*»; en castellano literal sería «*Lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro*», o menos literal y más armónica: «*Cuando una persona te es desconocida, pues es para ti como un lobo, no un hombre*». O sea, la lejanía y la cercanía, aunque no se juegue aquí la cuestión de la especie, sino una vez más la cuestión de la otredad. El extraño, el desconocido, el extranjero, detrás de su rostro humano puede estar escondiendo su naturaleza de lobo. Es más, eso hacen los lobos: engañan para alcanzar su presa. Esperan, miden, calculan, y ejecutan. No todo ser humano es un lobo, salvo aquellos a los que a priori debemos desconfianza: el otro. Pero no se trata de un otro vislumbrado como otro, sino de un otro que maquilla otredad y se presenta como prójimo. ¿Cómo te voy a dar el dinero si no sé quién sos, no te conozco?, cuando una persona te es desconocida no podés confiar, puede tener otros intereses y no tener el cuidado, la confianza, la tranquilidad que te brinda el próximo, el cotidiano, el de todos los días.

El ruido fuerte se iba desvaneciendo. Los tres en este sótano con otros tres adentro de los ataúdes. Nos mirábamos con cierta rareza. Lentamente fui descubriendo que entre ellos tampoco se conocían con anterioridad. Uno ve a dos jóvenes actuando juntos y cree que son pareja o que se conocen, además de la edad, la onda, el vestir, pero no. Ella nos miraba a ambos con cierta distancia. El tercero era un joven como de treinta años, pero que aparentaba menos. Nos hizo una seña como de me parece que esto se está terminando. A mí me horrorizaba pensar en la caída de la noche, pero la noche caía. Necesitaba salir, me empezaba a poner ansioso. El joven se había concentrado en su celular, se ve que había visto algo y nos mostró el portal de un gran diario argentino: «la policía se retira del cementerio». Se ve que la televisión había mostrado este atropello, pero el optimismo me duró poco. El joven continuó mostrando la noticia posterior: «varios terroristas atrapados». Los tres nos miramos sorprendidos, desconsolados, pero de algún modo conscientes de lo que sucedía. Era tan fuerte mi enojo que decidí salir, pero la chica me detuvo susurrándome que tal vez todavía andaba algún policía merodeando. Éramos tres desconocidos, pero construimos una confianza en pocos minutos. Nos unía el mismo padecimiento. ¿O qué otra cosa une a la gente?

Hay alguna presunción de que la frase «*el hombre es el lobo del hombre*» tal vez ya se hallaba en el texto de Demófilo, pero no hay certeza. Parecería muy posible que así fuese. Tanto esta frase como la que Hobbes pone en tensión, «*el hombre es un*

dios (daimon) para el hombre», provienen de esta época y se hallan presentes en textos contemporáneos y posteriores. Pero lo que está claro es que, en el uso que se le comienza a dar a partir de Hobbes, el sentido de la frase se radicaliza. Ya no es el desconocido exterior el potencial lobo, el peligro inmediato, sino el desconocido interior, o sea, todos aquellos seres humanos atravesados por una escisión ontológica: el lobo que tenemos dentro. O a flor de piel. O peor, nacemos lobos, pero con una salvaguarda que en algún momento debe brotar y permitirnos el salto. Todos los seres humanos somos por naturaleza bestias y el destino entonces es el apocalipsis. Algo debe salvarnos. Las bestias no conducen a ningún otro lugar sino a la guerra. El miedo a la propia extinción. El miedo a que el otro nos devore, pero sobre todo a que nos devoremos a nosotros mismos. ¿O el lobo no es el lobo para el lobo?

Se hizo de noche. Los celulares palidecían. ¿Salimos?, pregunta la chica y emprendimos la retirada. No había nadie a la vista. No había vista. Nos deslizamos cual fantasmas entre las tumbas ya que avizoramos dos o tres puestos de algunos pobres policías condenados a hacer guardia en el cementerio, qué cagada, no sé para qué me metí a la policía, para estar toda la noche entre los muertos. Salvo que seamos zombis. Algo de zombi tiene el lobo, sobre todo por lo inaprensible, por la falta de devolución. No hay diálogo con el lobo, no hay respuesta. Solo te come. Y te come la carne. Lo que más duele y lo que más goza…

—A mí me parece muy lógico el planteo. El hombre, por naturaleza, es un cuerpo vivo que solo busca sobrevivir. Por ejemplo, un bebé recién nacido es absolutamente egoísta, aunque la palabra no le quepa por la falta de intención. Nace y necesita sobrevivir. Si el nacimiento expresa lo más puro de lo que somos, lo más esencial, o sea, nuestra condición natural previa a cualquier socialización y luego transformación de la misma, entonces por un lado, la equivalencia es incuestionable: el hombre es naturaleza que busca sobrevivir; y por otro lado, en esa búsqueda de supervivencia va a encontrar en el pacto la mejor solución.

—Siempre me hacen ruido los razonamientos tan lógicos y evidentes. Sobre todo, los evidentes. Estamos dando por supuesto que el momento del nacimiento es el que mejor expresa nuestra naturaleza. Cuestionable. Por un lado, ya hay socialización en el vientre. El embrión interactúa de múltiples maneras. Por otro lado, para los que creemos que no hay una naturaleza fija de lo humano, el nacimiento no representa nada más que un momento de una vida. La desesperación por encontrar una definición lógica del ser humano choca contra nuestra propensión a estar transformándonos todo el tiempo. Como especie y como seres individuales.

—En el embrión humano ya está la fórmula de lo humano.

—O al revés; la fórmula de lo humano está en la totalidad de su desarrollo. Podría decirte, en ese sentido, que la adultez representa la forma más acabada de lo humano. O que previo al desarrollo sexual hay todavía aspectos nos desarrollados. Creo que el

error es creer que hay una naturaleza humana primero. Luego, que es fija y definitiva. Y por último, que podemos acceder a su conocimiento.

—Lo que quieras, pero puesto el ser humano en una situación límite, saca a la luz su verdadera naturaleza animal. Frente al peligro de la muerte, el hombre es el lobo del hombre. No le importa nada. No respeta a nadie sino solo a sí mismo.

—Primero, pobres lobos, qué feo lugar les ha tocado en el bestiario de la cultura. Y segundo, depende. ¿Por qué no pensar, al revés, que este individualismo nato que vos suponés lo vamos construyendo a través de nuestra formación social? Es cierto que el bebé busca el pecho para alimentarse, pero también es cierto que la madre lo pone. ¿Y por qué lo pone? ¿Por qué no abandona la madre de la especie que sea a su hijo? Y ojo que hay casos en los que sí lo hace, pero ese impulso natural, ¿a qué responde? Hay un trecho enorme entre los comportamientos de los recién nacidos y la promulgación de la definición sustantiva de la naturaleza humana. No se nace individuo, se hace; aunque Hobbes ha sido clave en los discursos de normalización de la idea de individuo natural.

—Según tu criterio, habría como una zona previa al bien y al mal, a lo justo y lo injusto, donde nada podría ser juzgado ya que la ley que instaura el juicio es posterior.

—Bien ahí. Sí, eso.

—Más cerca de Rousseau, que hasta creyó que el estado natural era un momento histórico y no lógico, y viajó a la Polinesia para constatar el modo en que vivían los seres humanos aun en estado de naturaleza. Así construyó su argumentación de que la felicidad originaria con que todos nacemos es luego corrompida por las instituciones.

—No sé. Es extraño. Claramente en esas sociedades mal llamadas primitivas también había leyes. Y te digo algo más, yo creo que en la naturaleza también hay leyes. La guerra de todos contra todos que se presenta como la anarquía, sin embargo, de anarquía no tiene nada: es una ley que explica una regularidad. Del mismo modo, los distintos tipos de animales también poseen su organizaciones, sus reglas, sus roles. Es muy delicado el pasaje de la no ley a la ley. Me hace acordar al pasaje de la nada al ser. Imposible. ¿Cómo explicar el pasaje de la nada al ser si, de la nada, nada sale? ¿Y cómo explicar el pasaje de la no ley a la ley, si siempre que hay dos, como mínimo, ya hay un tipo de orden?

—Es que se trata de otro tipo de ley. Aquella que busca alcanzar el objetivo de garantizar que el hombre siga siendo hombre, o sea, que pueda desarrollar al máximo su naturaleza, pero sin perder lo único que le permite poder hacerlo: su vida.

—Hola, ¿cómo están? Estaba escuchando muy atento. Me parece clave salirnos una vez más de la dicotomía, aunque todo el pensamiento hobbesiano pueda articularse en una serie de dualismos asociados: malo/bueno, naturaleza/ley, cuerpo/alma, guerra/paz, animal/humano. El pensamiento binario jerarquiza y subsume uno de los dos polos a la prioridad del otro. Pero lo peor es que, además, supone una diferenciación demasiado estricta de conceptos que se tocan más de lo

que uno se anima a admitir, tal como vimos en los distintos casos paradojales. Me parece más interesante deconstruir el dispositivo. No sé si lograremos postular otra teoría, pero por lo menos evidenciaremos las maniobras de un dualismo que nos codifica de manera bipolar.

—Muy posmoderno lo tuyo, querido. Pero en el fondo llegás a las mismas conclusiones. Es muy difícil tirar abajo los supuestos de los que parte tanto el iusnaturalismo como el contractualismo.

—No creo que sea difícil. El problema es el de siempre: la construcción del sentido común. La filosofía política moderna y en especial la de Hobbes interactúan de modo muy eficaz con una tecnología de producción de subjetividades que deposita en el individuo el aleph y el omega del sentido de todo orden. Al sentido común empírico, somos individuos y somos unidad, aunque filosóficamente podamos demostrar que en realidad nuestro cuerpo es un conjunto de órganos, o que nuestra individualidad es un producto. Pero, bueno, que la Tierra se mueve también contraría el sentido común y hoy se acepta esa hipótesis en cualquier negocio del barrio.

—¿Entonces?

—Mi punto es que la propuesta del Leviatán no resuelve el problema sino que lo acrecienta. El orden social nunca es justo ni equitativo ni igualitario, sino que siempre supone relaciones de poder. No sé cómo se resuelve el estatus conflictivo entre los seres, pero no puedo aceptar como solución un pretencioso contrato racional que no hace más que desplazar el miedo de un estado a otro. O peor, porque se precia de desarticular el miedo cuando lo que hace es normalizarlo. Si hay singularidad y diferencia, hay conflicto. Siempre hay poder, pero mi sensación es que, en el estado social, en la sociedad ordenada, en la comunidad política, en un estado legal, ciudadano y ordenado, continúa presente la dominación de unos sobre otros. El pacto sentencia un poder común que reproduce ciertos valores y principios de modo indiscutible. Para empezar, la prevalencia absoluta del yo, del individuo, de lo mismo por sobre el otro. Y estos supuestos se naturalizan y luego se vuelven ley.

—Al final, la historia se repite y, como afirmaba Trasímaco en *La república*, «*el derecho es siempre el que impone el más poderoso*»[55].

—O como transcribe Derrida cuando recuerda el principio de la fábula de La Fontaine en «El lobo y el cordero»: «*la razón es siempre la del poder*»[56].

—No conozco esa fábula…

Llegamos finalmente a una de las puertas, pero estaba cerrada. Mucho operativo policial en un país que había recuperado su pasión por el terrorismo. Es decir, por la presencia del terrorismo como articulador de cualquier política de defensa. La presencia terrorista como presencia foránea, la extranjeridad al palo. No puede ser todo tan de libro, tan previsible, pero no es casual el triunfo de las filosofías occidentales: a la naturaleza le place ocultarse, pero a nadie le importa. Lo que

importa es lo que funciona, y sobre todo lo que funciona para aplacar mis sensaciones más epidérmicas: los miedos, el hambre, la inseguridad. Terrorista viene de terror, pero lo más importante es que viene de afuera. Y si no es extranjera la persona, es extranjero su cerebro, su lenguaje, sus ideas. Hemos resuelto la guerra de todos contra todos del modo más efectivo: como sostiene Foucault, hemos maquillado a la guerra y la continuamos por otros medios[57]. Guerra en el aula, guerra en la casa, guerra en el transporte público: che, boludo, toqué timbre, pará el colectivo. La puta que te parió. Abrí la puerta. Pero la puerta estaba cerrada, así que intentamos a media luz la heroica acrobacia de subirnos por una pared, por suerte no tan alta y con ladrillos para trepar. Mi cuerpo se balanceaba entre el recuerdo aún bien vivo de la cara de Martín muerto en el subte y la adrenalina de este escape en una noche en la que ya no se escuchaban ruidos. Subimos en conjunto con la joven y cuando miramos para atrás el tercero había desaparecido. Estaba un poco gordito, me susurró la chica. Tuve el impulso extraño, improductivo y extranjero de hacerle una pregunta: ¿cómo te llamás? Julia, me respondió…

Un lobo hambriento se encuentra con un corderito en un río y se lo quiere comer, pero en vez de ir directo con su fuerza física hacia su presa, lo busca convencer con injustificables argumentos: me estás ensuciando el río, hablaste mal de mí, tu hermano habló mal de mí. Una a una, el corderito refutaba todas las argumentaciones (me estoy bañando lejos tuyo y la suciedad no te llega, cuando te llegó que hablé mal de vos, yo aún no había nacido; no tengo hermanos) hasta que el lobo se cansó y se lo comió igual. Moraleja: no importan las razones, el poderoso siempre impone lo que quiere. O lo que es lo mismo, la razón siempre va a justificar el interés del poder. O también, uno siempre termina entendiendo lo que le cuaja a su interés previo. El problema es que todo el fundamento de la razón de estado, y aún más, todo el fundamento de la racionalidad logocéntrica se halla fundado en su carácter objetivable, neutral, discursivo, transparente, con un definitivo argumento a favor: las razones vencen a los intereses. Supongamos al cordero y al lobo en una asamblea legislativa: ¿quién velaría para que los argumentos del cordero pudieran tener lugar? ¿No necesita la razón ser sostenida por una fuerza que la exceda? La fuerza de la razón, ¿en qué se basa? ¿En más razón? ¿No hay un punto exterior a la soberanía que sostiene toda soberanía? Nada indica que Martín era terrorista y acá estamos huyendo por avenida Jorge Newbery en un país convertido en un gran estado de excepción que se resguarda de la presencia disolvente del caos.

Ahora, ¿para qué, no? ¿Para qué el lobo buscó convencer al cordero y convencerse por medio de la argumentación? ¿Por qué, si con la fuerza alcanza, hace falta el convencimiento argumentativo? Es evidente que el poder funciona mejor cuando logra inmiscuirse en la arbitrariedad de lo real, cuando se instala como certeza de una época, cuando se normaliza como sentido común. Incluso, al final, el lobo se cree convencido de que está ejecutando una venganza. Nadie, ni siquiera el lobo es lobo para el lobo; o sea, nadie, ni siquiera el lobo admite su maldad. Como

sostiene Spinoza, «*no queremos las cosas porque sean buenas, sino que son buenas porque las queremos*»[58]. El dispositivo conceptual, la máquina de sentido funciona así: el poder logra su objetivo cuando se instala como normalidad epistemológica; es decir cuando, en nombre de la verdad, disuelve la anomalía, disuelve al otro.

Entramos con Julia a un bar en la calle Rodney. Todo el mundo estaba pegado a la televisión. Se mostraban informes donde se relataban los antecedentes policiales de mucha gente, la mayoría jóvenes, creo que a muchos los había cruzado en el cementerio. Creo. En realidad, la tipología del terrorista medio era más o menos confundible con cierto tipo de corte identitario: algo así como un neohippismo de principios de siglo. Y de vez en cuando una señora grande o un obrero. Es clave el *casting* en este tipo de espectáculo. Faltó un cura. El cura subversivo siempre funciona. Los periodistas oficialistas estaban en su salsa. Una vez más la hipótesis del enemigo interior que viene del exterior o del exterior del interior, estaba funcionando a pleno. Y no es cierto que la humanidad no aprenda: aprende estos dispositivos y los ejecuta a la perfección. La humanidad no deja de ser un falso universal que siempre deja a alguien afuera: el lobo, el animal, la bestia, el terrorista, Martín, todos los del *casting*. El poder soberano y sus fisuras: un estado de sitio necesario para apuntalar la democracia. Solo se puede defender la democracia restringiendo la democracia. Paradoja insuperable. Nos fuimos cabizbajos. Yo estuve en el momento en que empezó todo, le dije a esta otra Julia casi como queriendo, en el medio de tanta desolación, tirar una onda. ¿No me digas que vos sos Pablo?, me respondió. No lo podía creer: ella era la verdadera Julia. O sea, la Julia de Pedro, o sea Julia. No, no me llamo Pablo, le sonreí; solo fue un chiste para tu novio. No es mi novio, me contestó. Nos besamos mal. O sea, bien. Apasionadamente. O sea, entrecruzando la carne. Eran besos que buscaban atravesarse, lenguas que desplegaban una pasión, un combate de cuerpos. El otro y su resistencia, que al mismo tiempo se abre. Ni amor ni sexo, guerra de todos contra todos. Dos carnes, una carne, pero no la carne de uno, sino carne, así en neutro, sin artículo. Éramos dos animalitos, pero no dos ni uno, sino lo animal, así en neutro.

¿Quién es el otro? Otra vez, ¿cómo me relaciono con el otro? ¿Quién es el «*me*»? ¿Qué me constituye? ¿Qué tipo de resguardo se produce en el orden social? ¿Qué ordena el orden? A partir de una relectura de cierta tradición *impolítica*, Roberto Espósito[59] nos propone cambiar el eje para pensar la sociedad, específicamente para pensarnos como comunidad. ¿Qué es la impolítica? La posibilidad de pensar lo político deconstruyendo el paradigma de la política moderna y cuestionando al mismo tiempo su reformulación en las posiciones antipolíticas. La impolítica es lo contrario de la antipolítica, aunque, más que su opuesto, denuncia que la antipolítica no es algo distinto a la política tradicional que esta cuestiona: la antipolítica se hace pasar por no política para no verse salpicada por la crisis de la política tradicional,

proponiendo la recurrente receta del mercado como aglutinador del lazo social, es decir, propone la política del mercado pero la disfraza de apolítica. Habría que definir en qué constaría una zona de la no política, pero en todo caso, claramente, no es el mercado ese lugar, y que la economía de mercado pertenece y comparte todos los presupuestos de cualquier metafísica política.

¿Qué es lo que se cuestiona de la filosofía política moderna? Básicamente, su enraizamiento en dos supuestos metafísicos: uno ético y uno ontológico. El ético es que el que establece que hay ciertas ideas políticas que asocian el poder con el bien; o sea, se supone que algunas concepciones de lo político se encuentran absolutamente justificadas por utilizar el poder en función del bien. Ahora, ¿qué es el bien? ¿No somos los buenos siempre nosotros? ¿No está el bien siempre de parte de una de las facciones de la compulsa de poder? Por ejemplo, en Hobbes, la incuestionabilidad de un pacto que viene a resolver un problema ético y sacraliza al soberano: el contrato licúa la violencia originaria en pos de acuerdos para que cada ciudadano pueda ejercer al máximo posible su libertad individual con el cuidado del poder. ¿Pero desde cuándo se puede confiar en el poder? Solo si se lo asocia a la portación de un tipo de bien. Pero también aparece aquí el segundo supuesto, el ontológico: el átomo último a partir del cual se piensa la política es el «yo», o aquello que Emanuel Levinas[60] denomina «lo mismo»; esto es, un yo que no se reduce al yo individual sino que puede incluir cualquiera de las formas exacerbadas de una identidad cerrada sobre sí misma. «Lo mismo» parte de una concepción cerrada de la identidad que hace del otro, siempre, o bien un enemigo, o bien un medio para su propio desarrollo. La mismidad de lo mismo disecciona siempre en dos el vínculo con otro, del que pretende inmunizarse. Dicho de otro modo, «lo mismo» fagocita al otro, o bien incorporándolo a su propia necesidad, o bien aniquilándolo, pero nunca vinculándose con el otro en tanto otro. Todo lo que «lo mismo» toca, todo lo ensimisma, y en ese acto, lo disuelve. Sin embargo, lo impolítico deconstruye toda categoría política mostrando que en el fondo su prevalencia siempre reposa en una cuestión de poder. Por eso, una deconstrucción de este tenor cambia el eje de lo político, demostrando que el bien siempre es funcional al poder y que «lo mismo» (un individuo, una patria, una clase social, una etnia) siempre se expande sobre el otro.

¿Se puede hacer política para el otro? ¿Se puede pensar el orden social por fuera del paradigma del individuo? ¿Se puede pensar el orden social por fuera del paradigma del individuo, incluyendo también a todos los individuos expandidos en las formas de los distintos colectivismos? O planteado de otro modo: ¿es lo contrario a una política liberal de representación de la libertad individual, una propuesta comunitaria que postula la prioridad del todo sobre la parte, del colectivo sobre el individuo? ¿O de alguna manera se trata de dos polos de un mismo dispositivo de prevalencia de «lo mismo»? Una vez más, el gran ausente de la política moderna es el otro. ¿Pero cómo hacer política para el otro si al final de cuentas no hay otra cosa que poder y el poder es siempre expansión de lo propio?

Espósito nos propone volver a la etimología de la palabra *comunidad*, un recorrido literario filosófico que lo lleva a autores como Simone Weil, Bataille, Blanchot y el mismo Derrida[61]. Solemos constituir el sentido de la idea de comunidad a partir de su supuesta proveniencia etimológica del término «lo común». Incluso, pensamos toda comunidad como un agrupamiento de individuos a partir de su compartir algo común: una nacionalidad, una identidad, una etnicidad. *Comunidad* le añadiría a *sociedad* un excedente: no alcanza con un lazo basado en la racionalidad estratégica que traslada el pacto social a todo tipo de vínculos. Así, la pareja, la amistad, y otras vincularidades parecen conllevar el mismo dispositivo del pacto hobbesiano: todo es contrato. Claro que al mismo tiempo nuestra historia nos confronta con otra marca: la comunidad clásicamente postulaba un elemento metafísico que nos excedía y nos albergaba: Atenas era más importante que Sócrates, o Sócrates era primero Atenas y después Sócrates. Somos hijos de esas dos tradiciones; por un lado, la sociedad, por el otro, la comunidad. Individuos que establecemos contratos con otros individuos, pero que necesitamos comprendernos a nosotros mismos como mucho más que eso, aunque al mismo tiempo, cuando recaemos en el otro extremo, desconfiamos de grandes totalidades que nos albergan y no desindividualizan en nombre de algo supremo siempre ausente e inaccesible.

¿Cómo pensar la comunidad sin recaer en el individualismo moderno y al mismo tiempo, alejarnos de las metafísicas tradicionales que sostienen figuras absolutas que nos determinan? Espósito nos recuerda que el término *comunidad,* según Émile Benveniste, puede derivar también de la voz latina *munus*, que expresa simultáneamente la idea de deuda y la idea de don[62]. Dar el *munus* sería dar algo, no en tanto algo que crea una obligación de devolución, sino un dar en tanto dar. Dar porque sí, por el hecho de dar, por el hecho de generar un acontecimiento de entrega. Doy sin esperar nada a cambio, porque hay un otro que me constituye y con el que convivo. O sea que *comunidad* puede derivar de ese acto de compartir el *munus*, o sea de compartir no algo concreto sino su ausencia, compartir el compartir, «dar lo que no se posee» para que no haya ningún bien específico que genere ni sensación de orgullo y mucho menos de deuda. Jamás deuda en el que recibe, sino una deuda originaria con el otro que nos inspira a estar *dando* todo el tiempo. No nos une con el otro nada en común, dice Espósito[63] (ya que lo común implicaría que un aspecto se vuelva hegemónico), sino el compartir el *munus* (o sea, compartir la falta, la deuda que tengo con el otro).

«*Cum-munus*» da comunidad, aunque conceptualmente resulte una paradoja: compartir una deuda con el otro, compartir el don que se da, pero que, siendo algo dado, ya no nos pertenece. Un compartir que rompe la idea de un conjunto de sujetos compartiendo una propiedad, ya que lo que definiría a la comunidad sería exactamente lo contrario: una desapropiación de lo propio en función del otro.

Estamos acostumbrados a pensarnos como comunidad a partir de lo que tenemos en común, llevando a un segundo plano nuestras diferencias. ¿Y si fuera al revés? ¿Y

si se tratase más bien de potenciar lo que nos diferencia, comprendiendo que en cualquier puesta en común se ponen en juego las relaciones de poder propias de cualquier conjunto de seres humanos? Una comunidad que escapa de lo común y busca la agudización de las diferencias, y sobre todo, que en ese espacio de conflicto permanente prioriza al otro en tanto otro. Compartimos la diferencia. Priorizamos la diferencia. No la tuya, o la tuya o la mía, sino la diferencia en tanto diferencia. ¿Cómo vincularme con la diferencia del otro si en el mismo acto por el cual me vinculo con vos voy deshaciéndote?

Ya estábamos en un taxi. Mi casa queda cerca, dijo Julia, mientras no parábamos de besarnos. Siempre me da cierto pudor besarme tan acaloradamente en público, pero esta vez no. El taxi hervía. Era un choque de singularidades bien corporales que, sin un minuto de tiempo muerto, ingresaron en un departamento tipo PH, creo que en el barrio de Almagro, sobre la calle Perón. Escuché voces pero no importó. A Julia, dueña de casa, tampoco parecía importarle. Vivo con amigos, me susurró en un intervalo técnico. Nos tocábamos. Nos tocábamos mucho. Nos tocábamos todo, en ese recorrido que, sin delimitación, podía ir pasando de una parte del cuerpo a otra y a todas volverlas erógenas. El cuerpo todo es un sistema erótico. ¿Sistema erótico? Siempre alguna asociación que me interrumpe, o más bien me escinde en estos dos que luego van a ser tres y así dispersan tanta energía que tan bien haría en concentrarse en una única ola expansiva solo de placer. Pero por lo menos del concepto de placer al placer todavía hay un hiato que abre. El placer es siempre apertura. Una apertura infinita y por eso imposible, que necesita de un cierre. No es que el placer se consuma en su acabamiento, sino al revés: su expansión ilimitada se vuelve imposible y allí explota. Al revés. Tampoco se trata de mancomunar con el otro. El sexo es una guerra. Una guerra de saciamiento, una guerra de animales, una guerra de lobos. El otro imposible que no termina de ser devorado y el hambre inercial que nunca se calma. ¿Será el otro del sexo, el otro de la política? Creo que, entre tanto orgasmo, nos quedamos dormidos.

Pero agrega Espósito, también hay un aspecto nuestro de ensimismamiento en nosotros mismos. La apertura indiscriminada al otro es imposible y el resguardo en uno mismo cambia el planteo: hay veces que nos sentimos exentos de dar al otro, que nos replegamos en nuestra mismidad y no compartimos el *munus*, nos volvemos *in-munes*. Es que el otro y su diferencia nos exuda tanto que buscamos dónde aferrarnos, casi como un péndulo entre el yo y el otro. Casi como un *entre*. Y otra vez el *entre*. Y como en toda inmunización, repelemos al otro en tanto diferencia ya que su singularidad otra nos contamina, nos contagia, nos tiñe y nos saca de nosotros mismos. Por eso la comunidad nunca es un hecho, nunca es de hecho, sino que está siempre espectralmente presente deconstruyendo toda política de inmunización que reacciona frente al conflicto originario en el que estamos arrojados. Si el hombre es el lobo del hombre, el orden social entonces es un gran zoológico. Pero de lo que se

trata es de liberar a todos los animales y hacer explotar todas las jaulas. Incluso la humana.

«PIENSO, LUEGO EXISTO»

(DESCARTES)

A pesar de mi cansancio pude percibir un movimiento en mi hombro. Alguien me estaba despertando. Intenté permanecer en mi sueño, pero el zamarreo era insistente. Cuando abrí medio ojo esperando encontrar a Julia, un olor como de transpiración masculina me desvió. Era una mezcla de olores ya experimentada, un poco de sudor y algo más, como si fuese sangre, como si fuese la sangre de ayer en el subte, como si fuese la sangre de Martín. Hola, me habló arrodillado a mi lado, soy yo, Martín. Me incorporé bruscamente, como olvidando que estaba dormido. Lo miré fijo terminando de despejar los últimos indicios con las pestañas entrecerradas. Era Martín, su pelo, sus ojos, pero sobre todo las marcas de su rostro. No entendía cómo podía estar allí, vivo. Pero el letargo no me permitía todavía hacer demasiada sinapsis. Era Martín. Un subidón de alegría me despertó un poco más. Reposé la mirada en su rostro. Era un rostro bien intenso, bien esculpido. Demasiado esculpido. Cada marca se agudizaba más de lo común, como si fuera una pintura, casi una caricatura. Como si fuese. No podía dejar de enfocarme en las líneas que se demarcaban en su cara cuando la conciencia se volvió lúcida en su totalidad y recordé ya en términos absolutos que Martín no me conocía, y peor, que Martín estaba muerto. Necesariamente por eso, mis ojos bajaron abruptamente hacia su estómago y allí vi la presencia de la sangre y la causa del olor. Pero la sangre estaba rara. No seguía desparramándose. Estaba seca. Se había solidificado creando un dibujo amorfo, como una mariposa aplastada. Impulsivamente lo toqué y la mancha se agujereó. Mi mano comenzó a ingresar en la hondura de su herida. Pero estás muerto, Martín, le decía, mientras más hurgaba en las profundidades de su cuerpo abierto. Esto no termina más, pensaba al mismo tiempo metiendo cada vez más a fondo mi mano, mi brazo, y todo mi cuerpo comenzó a ser llevado por una fuerza potente al interior del abismo del estómago de Martín, el olor cada vez más intenso y mi negativa, mi rechazo, mi resistencia, que no podía detener esa fuerza que cada vez más insistentemente me arrojaba a las profundidades de su carne abierta, un abismo sin fondo, mi cuerpo entero ingresando en el suyo. Grité. ¡Noooo! Grité, grité y grité, mientras sentía su carne que me iba absorbiendo. Grité, grité, grité y me desperté de un sobresalto: era Julia. Ya no era Martín sino Julia. Julia se encontraba en el mismo lugar de Martín, arrodillada como Martín, pero era Julia y no Martín, y me sonrió: buen día, ¿estabas soñando?

La abracé. Una mezcla de angustia y amor me tomó otra vez bien desde el estómago. No sé por qué la angustia se siente en el estómago, aunque menos sé por

qué cuando confronta con el amor se agudiza; o al revés, no sé por qué el amor es más amor cuando se confunde con la angustia, esa sensación de carencia infinita, esa melancolía de un pozo que no se puede llenar nunca, pero que crea un fondo imaginario. El otro, siempre un fondo imaginario que, por imaginario, se desfonda. Pero este espectro una vez más tenía olor. Julia y su olor. Cada ser humano en la singularidad de su olor, en la mixtura de los supuestos olores naturales con la artificialidad aromática de un jabón, un perfume, un producto para lavar la ropa que queda prendido con muy poco en una solapa, en la cinta de un corpiño. Pero Julia no tenía corpiño y el abrazo nos fue fundiendo cada vez más. La sentí entregada y su entrega me entregó. Mucho significante «Julia» dando vueltas durante todo el día, justo el día en que un acontecimiento «Martín» no solo me arrojó hacia lo imprevisible, sino que discontinuó todo un orden social, disparó todo un reacomodamiento represivo y a la vez normalizante de las propias estructuras jurídicas de una sociedad. El significante «Martín». Martín, el guerrero, y Julia, con etimología en disputa, pero con una ligadura directa con Júpiter, o sea, Zeus, o sea, el poder. «Julia» podría provenir de *Iovillos*, consagrada a *Iovis*, *Jovis*, Júpiter, el centro del poder. La guerra y el poder, Martín muerto y esta Julia que, como un centro centrípeto, todo lo atrae hacia sí, por lo menos este cuerpo que se deja llevar por un abrazo tan profundo que no me deja levantar la cabeza y siento en ese mismo momento otra vez la misma fuerza inesperada pero ahora de una Julia que no me deja separarme y su propio cuerpo divino, como un Zeus que ahora todo se lo ingiere, me va atrayendo más allá de la carne, o sea atravesando la imposible materialidad de los cuerpos. Esto no puede ser otro sueño, me digo a mí mismo. No puedo estar soñando porque estoy pensando como siempre pienso, pero no hay caso: otra vez me veo engullido ahora por una Julia que se hace enorme y se abre. Necesito gritar, pero no puedo. Necesito mirarla a los ojos y tampoco puedo. Toda Julia se sigue agrietando como un gran volcán, pero no es calor ni lava, no sé qué es, pero me sucede, me pasa a mí, aquí hay algo o alguien que va sintiendo su ser derritiéndose en el interior monstruoso de un cuerpo que me fagocita con cada célula. Esta vez ni siquiera pude gritar y me desperté. Otra vez. Alguien se encontraba en el mismo lugar donde se encontraba Julia, que es el mismo lugar donde se encontraba Martín. Alguien me sonrió una vez más y me repitió lo mismo una vez más: buen día, ¿estabas soñando?

¿Y Julia?, pregunté absolutamente conmocionado por el acontecimiento. La vi irse temprano, me respondió una chica un poco más grande que Julia, vestida como de gimnasia, aunque creo que era más bien una onda yoga. ¿Vos no serás un sueño?, le pregunté dormido. Sonrió. Me acarició la frente pasando sus dedos por debajo de mis cabellos, ¿querés un té?

¿Y cómo sé que ahora esto no es un sueño, si las dos veces anteriores creí que no lo eran y finalmente lo fueron? El argumento del sueño resulta imposible de ser resuelto. No hay forma de que cada uno de nosotros determine por sí mismo si esto que le está sucediendo es o no es un sueño, ya que cualquiera de nosotros podría estar

despertando en unos segundos recordando haber tenido este sueño que ahora creemos vigilia. Pero si en el fondo, filosóficamente, se vuelve imposible resolver este argumento, ¿debemos abdicar de nuestro acceso absoluto a la realidad? ¿Se nos cae el sueño de poder distinguir taxativamente lo real de lo aparente? ¿O será lo aparente también parte de la realidad? ¿O será que la realidad es siempre alguna modalidad de la apariencia? Pero si todo es apariencia, ¿apariencia de qué sería la apariencia? ¿No se cae, como bien estableció Nietzsche, también así, la idea misma de apariencia? ¿No se nos hunde, con la disolución de la realidad, también la apariencia?

Lo que sea, pero aquí hay alguien escribiendo, hablando, pensando… ¿Aquí?, ¿hay? …

«*Pienso, luego existo*» tal vez sea una de las frases filosóficas más famosas de la historia de la filosofía por su trascendencia, difusión y divulgación, y sin embargo, de las menos analizadas en su contexto, sobre todo porque resulta necesario entramarla al interior del sistema de pensamiento cartesiano, o sea, de la filosofía de René Descartes. No es que se trate de una carencia: una frase puede explotar y viralizarse debido a su estructura lingüística, su contundencia y hasta su sonoridad; pero la lectura de las obras de un filósofo supone ya otros focos de interés y de intención. Lo interesante es que, aun a pesar de este conflicto, la frase misma, descontextualizada, permite, incluso desde sus equívocos, provocar toda una serie de disquisiciones existenciales que habilitan el ejercicio del pensamiento filosófico. Es que el *luego*, el *ergo* latino (en latín se traduce como *cogito ergo sum*) conlleva una fuerte carga connotativa de razonamiento, de derivación de una conclusión desde sus premisas, de deducción. Nos genera ese *luego*, a los que la leemos y repetimos, una sensación como de nosotros estar pensando, razonando, develando una idea encriptada, desplegándola. Provoca una empatía inmediata, nos inspira. Es que me reconozco yo mismo pensando al leer ese *pienso*, y ese reconocimiento me conduce inmediatamente a saberme yo mismo otra vez el que deriva la conclusión. El sintagma «por lo tanto» erotiza. Sí, soy yo quien está concluyendo. Pienso; de ahí mi mente como una máquina deriva la incuestionable conclusión: existo. O soy (¿será lo mismo?).

Y todo desde la más simple y pura premisa de una acción tan íntima y tan propia, tan inobjetablemente íntima y propia que parecería imposible que pueda darse de otro modo: pienso, es inobjetable, y por eso existo. Y aunque pudiéramos problematizar el estatus de ese *por eso*, de ese *luego*, de ese *ergo* (¿de qué tipo de implicación estamos hablando?), la fuerza de este razonamiento, sin embargo, creo está en su única, contundente e intuitiva premisa: estoy pensando. No puedo no darme cuenta de que estoy pensando. De que estoy pensando que estoy pensando. ¿Podría no estarlo? ¿Podría no estar pensando que estoy pensando? Si así fuera, ¿cómo podría estar escribiendo estas palabras? ¿Podría yo acaso ser una máquina que estaría en este

momento replicando información volcada por otros en mi mente y autoengañarme pensando que estoy pensando; y peor: que estoy siendo? Y además, ¿cómo refutar la sensación interior de que estoy pensando? ¿Cómo este ser, o sea yo, que me siento a mí mismo pensando, podría sin embargo no ser más que un producto artificial que sin embargo se cree autónomo? ¿Tan engañante debería ser la *matrix* para que incluso me haga creer que estoy pensando cuando en realidad otros podrían estar pensando por mí, generándome la sensación de que esta espontaneidad y autonomía es realmente propia? Y una vez más, ¿no será todo esto también otro sueño?

¡Qué rico está el té! Gracias, es de naranja con canela. ¿Sabés si vuelve?, le pregunté por Julia. No sé, me pidió que te pase su número y que te dé los buenos días. Yo tengo que dar clases ahora. Son dos pisos para abajo y allí está la puerta. Gracias, le respondí saboreando el té, pero sobre todo sintiendo el calor de la infusión. ¿Clases de qué das?, agregué. De bioenergética.

No sabía bien dónde estaba. Parecía como una casa colectiva, una comuna. Era una casa vieja muy amplia, casa chorizo, pero al mismo tiempo de tres, cuatro pisos. Me retiré recorriendo varias habitaciones, algunas con sus puertas abiertas que me permitían observar siempre la presencia de algún elemento artístico. Mucho color por todos lados y muchas cosas pequeñas, muchos adornos, muchos detalles, como esos depósitos de pequeños objetos un poco en desuso y un poco anacrónicos, pero de repente una sala como de danza o un cuarto acondicionado como de estudio de música. La gente me saludaba mientras continuaba mi marcha descendente hacia la puerta, que no sabía dónde podía estar. Creo que inconscientemente busqué perderme, hasta que ingresé justo en la habitación o más bien estudio donde la persona que me había convidado el té, junto con otras cuatro, cinco personas, comenzaban la clase de bioenergética. Pedí disculpas. Quedate si querés, me invitó ella. Creo que recién ahí tomé conciencia de mi cuerpo. ¡Ah!, acá hay un cuerpo. ¿Y dónde estuvo las últimas veinticuatro horas? Me pregunto con mi cuerpo sobre mi cuerpo. Siempre esa vuelta sobre sí, siempre ese reflejo. ¿Pero pienso con el cuerpo? Las miradas del grupo me distrajeron de mí mismo. Me sumé y me entregué.

Parece que en ese giro en primera persona del «*pienso, luego existo*», según muchos manuales de filosofía, da comienzo la filosofía moderna. Es la historia predilecta de aquellos que necesitan héroes y villanos, pero sobre todo momentos disruptivos que agrandan los acontecimientos para que todo parezca un gran guion con todos los estados de ánimo posibles. Y así, Descartes, en principio héroe de esta historia, irrumpe en pleno siglo XVII con una propuesta imprevisible, inesperada y que promueve uno de los giros más revolucionarios de la cultura humana. Es cierto que a todo le agregamos un poco de condimento, o sea sentido, y cuanto más dramática sea la historia, más nos provoca en nuestro presente. Está claro que con Descartes se genera un viraje, pero también está claro que justamente la historia de nuestra cultura

está repleta de virajes maquillados, donde todo parece cambiar abruptamente para que nada cambie. ¿Rompe o no rompe la filosofía cartesiana con toda la tradición anterior? Agrego otra pregunta: ¿es toda la tradición anterior homogénea? Y otra más: ¿no estamos, en el fondo, planteando el problema de la secularización y de la posible o imposible ruptura que se produce con la irrupción de la Modernidad?

Vamos por partes. A Descartes se lo coloca en un giro clave en la historia de la filosofía: con Descartes nace la filosofía moderna. También es cierto que la vocación filosófica de Descartes se encuentra orientada a una crítica radical de la tradición, esto es, a una puesta en duda de toda creencia que se hacía pasar por conocimiento y que no se hallaba debidamente fundamentada. Por eso Descartes es el filósofo de la duda. En especial, en su cuestionamiento a todo tipo de dogma de origen religioso que antepusiera la fe a la razón como criterio del conocimiento. Y no es que Descartes haya sido un pensador antirreligioso, sino que no admite ningún saber que no estuviese justificado de modo racional. Incluso si ese saber coincidiera con algunas tesis religiosas. En este primer sentido, vale desde la lectura oficial ubicar a Descartes en un lugar superlativo. Es cierto también que ha habido muchos otros filósofos de ruptura en diferentes momentos de la historia, pero por alguna u otra razón no han tenido el impacto que ha tenido Descartes. Los acontecimientos filosóficos constelan a partir de múltiples variables, hasta ahora por suerte, imposibles de predecir o planificar.

De este modo, el aporte de Descartes ha sido (incluso más allá de sus propias afirmaciones) haber colocado al ser humano en tanto sujeto racional como principio ordenatorio de la realidad. Y ni siquiera: haber colocado a cada uno de nosotros, en tanto yoes que piensan, en la piedra basal a partir de la cual construir cualquier conocimiento. Como si dijera: al final, en lo único y último que puedo confiar es en mí mismo. Es más, en mí mismo en tanto interioridad, ya que hasta de mi cuerpo puedo dudar, pero de que aquí adentro hay alguien pensando, sintiendo, percibiendo, resulta imposible negarlo. Esa sensación de una vida interior, de una existencia que se ve afectada y que posee su propio motor, su voluntad. Esa sensación de que aquí adentro estoy yo. Ese yo como sujeto primero, a partir del cual se fundamenta el sentido de las cosas. Eso expresa en principio Descartes. Por lo menos a primera vista.

Ahora, esto significa que entonces, para comprender algo, el movimiento con relación a la realidad se desplaza. Ya no sería tanto entender cómo es la realidad, sino que para entender la realidad tendremos que empezar por entendernos a nosotros mismos, ya que somos nosotros quienes fundamentamos el sentido de las cosas. Se produce un giro antropocéntrico que excede a Descartes: solo podemos dar fe de cómo son las cosas a través del modo en que la conocemos, pero asumiendo que nuestro acceso a la realidad como mínimo es problemático y no tan evidente.

Este es el camino que se inicia con Descartes, llamado Modernidad, y que desplaza, de las cosas al ser humano, la explicación del sentido de la realidad. Claro

que, antes de Descartes, hubo muchos pensadores que anticiparon este giro, así como después de Descartes hubo muchos que no lo aceptaron, pero hay sin embargo un debate más estructural, conocido como el debate por la secularización, en referencia al pasaje de un mundo teocéntrico medieval al antropocéntrico moderno: ¿hay realmente un giro revolucionario o hay una continuidad solapada?

Habría dos posturas: o con la Modernidad se va promoviendo un desplazamiento significativo en las formas de fundamentación de lo real, donde el ser humano consciente de sí mismo se apropia de un rol preponderante, al punto de constituirse la realidad a su imagen y semejanza; o bien el pasaje de lo tradicional a lo moderno no es más que un cambio de «figuritas», donde puede modificarse el contenido del rol fundamentador, aunque sin modificar en el fondo la única continuidad determinante: la existencia de un principio ordenador. De nuevo, o con la Modernidad el sujeto humano se vuelve fundamento último de la realidad, desplazando de esa tarea tanto al Cosmos antiguo como al Dios medieval; o bien el Cosmos, Dios y el ser humano son meras figuras que, aunque se reemplacen entre sí, no rompen con la necesidad de la existencia de un principio último alrededor del cual todo vaya tomando sentido. ¿Pero se puede vivir sin un centro ordenador? No sé qué hacer, le grité un poco exageradamente a la profesora mientras veía a todos ya en acción. Mové los hombros, la cintura, saltá —me contestó—, conectate con tu energía y dejala salir, como si tu cuerpo se fragmentara en mil pedazos, como si implotara. Dejate llevar por la energía. La energía te toma. Dejate llevar. Moviéndote, la podés encontrar… Seguí moviéndome, pero no me pasaba nada…

Es cierto que la filosofía cartesiana permite un abordaje ambiguo, o mejor dicho, dual en su lectura, y que así como es posible leer un intento de hacer de la filosofía un saber sin supuestos, también son reconocibles muchos supuestos y figuras filosóficas provenientes de la época y de sistemas anteriores. ¿Es el pensamiento cartesiano un saber sin supuestos? En realidad, ¿puede darse un saber sin supuestos? ¿Puede el ser humano desvincularse completamente de su entorno y de sus proveniencias? ¿O será como plantea Heidegger, que toda desvinculación nos vincula con otras dependencias cada vez más supuestas, y por eso cada vez más invisibilizadas?

Es que, además, el proyecto de un saber sin supuestos se plantea como un propósito intrínseco de la razón, como si fuera una capacidad que tiene nuestra conciencia de modo innato, algo propio de su naturaleza. O sea, se considera que nuestra racionalidad, nuestra forma de pensar, nuestra lógica, funciona sin ningún tipo de injerencia externa; o a la inversa, se considera toda presencia exterior como contaminante y responsable de nuestros equívocos racionales. Claro que llamamos injerencia externa a la cultura, la historia, la condición social, el género, la memoria, el idioma, el cuerpo. ¿Sentís el cuerpo?, me pregunta la profesora, pero mi respuesta afirmativa suena poco convincente. Dejemos la mente de lado, insiste ella, es solo

fuerza en movimiento. Sí, lo necesito, me insisto yo, pero no le encuentro la vuelta. El resto se encuentra superconcentrado mientras sigo moviendo los hombros, la cintura, saltando, todo en una serie de ejercicios cada vez más aparatosos y un cuerpo rústico que solo busca encontrarse a sí mismo, pero no lo logra. Otra vez el «sí mismo», ¿pero cuántos somos aquí adentro? ¿Adentro? ¿Adentro de dónde? ¿Y Martín? ¡Qué fuerte haberlo soñado! ¿Martín? ¿Por qué cada tanto regresa Martín? ¿O será que justamente ese «sí mismo» no es más que la presencia supuesta de un estamento ilusorio que sirve como soporte a todas nuestras facetas contaminadas? Un saber sin supuestos necesita de una conciencia desvinculada; o sea, absolutamente autónoma, y para eso se vuelve imprescindible una definición de lo humano última y definitiva. Pero, sobre todo, se necesita una ontología dual que diferencie un mundo perfecto de otro imperfecto; un alma pura con disposiciones innatas que expresa la naturaleza de lo humano resistiendo a la invasión de todos los elementos oxidantes: la historia, la cultura, el cuerpo. ¡Dale! Te estás moviendo, pero desconectado. ¡La mente también es cuerpo! Ya no sabía qué hacer, lo único que quería era irme de allí, me arrepentía del momento en que había aceptado la invitación, pero al mismo tiempo una contrafuerza me detenía en esos movimientos impostados, mientras me iba angustiando ante la imposibilidad de tomar una decisión, y sobre todo, de llevarla a cabo.

¿Es el cuerpo la cárcel del alma, como sostiene Platón; o es el alma la cárcel del cuerpo, como resignifica Foucault? ¿Hay algo más aquí adentro? ¿Y es ese algo más lo que nos define? ¿O ese algo más no es más que una construcción salvífica de una materialidad contingente que no soporta la mutación permanente? ¿Es nuestra razón algo innato; o esta y cualquier idea de razón es siempre una construcción epocal? Y si así fuera, ¿por qué pensarnos contingentes se vuelve una carencia?

No, querido, no estás entendiendo, buscá la energía, que los movimientos te conecten con tu interior. ¡Emoción, falta emoción! Ya la palabra «querido» me había descolocado. Buscaba en mi interior y no encontraba absolutamente nada. ¿Interior? En realidad no sabía dónde buscar. Violentaba cada vez más mis movimientos, como quien se mete un dedo en la boca para vomitar. Necesitaba que algo irrumpiera, pero solo lograba sentirme incómodo con mis movimientos exagerados. Hay una fuerte presencia de elementos aristotélicos, tamizados en muchos casos por la tradición escolástica en algunas categorías cartesianas; aristotélicos y sobre todo la continuidad de categorías que establecen una ontología desde la cual se estructura una concepción del mundo. Es que en algún punto, todo sistema filosófico está dialogando con el anterior. La idea de un saber que recomience desde el inicio, que alcance por sí solo las nociones fundamentales para ordenar la realidad, supondría la necesidad de un borrado absoluto de toda proveniencia, pero sobre todo de todo lenguaje, la imposibilidad de la huella. Pero la huella está porque no está, está no en la forma de la presencia sino de la ausencia, posibilitando desde su imposibilidad que siga habiendo sentido. Y aunque sea con toda la intención de negarlo, el pasado (o sea, lo

que ha sucedido hace segundos) nos condiciona. ¿Es posible un saber sin supuestos que no utilice entonces la palabra saber, la palabra supuestos, que no utilice palabras? ¡Gritá, querido, gritá! ¡Por ahí el grito te conecta! Grité…

En la obra de Descartes se visualizan ciertas premisas que el pensador francés parece desestimar o no hacerse cargo. Una es la categoría de *sustancia*, clara y evidentemente; y la otra, tal vez más famosa, es la misma certeza de la existencia de Dios. Sustancia y Dios son dos categorías que nos remiten a aquella tradición clásica que se suponía que íbamos a reemplazar, y aunque al interior del sistema cartesiano tengan su lógica, no deja de ser como mínimo polémica su presencia. La duda radical logra desestimar todo supuesto, pero alcanza un principio indiscutible: nuestro yo pensando, que en tanto yo es delineado como sustancia. O sea, al final de toda duda hay una certeza y esa certeza es concebida como una sustancia, categoría que no es puesta en duda. Pero, además, todo el sistema cartesiano se basa en última instancia en la demostración racional de la existencia de Dios, que actúa como garante de la correspondencia entre nuestras ideas y el mundo. Vale aclarar que Descartes intenta demostrar la existencia de Dios por otro camino que el de la fe, pero el supuesto Dios opera con toda su fuerza ontológica, poniendo en cuestión el proyecto de un saber sin supuestos, esto es, de una autonomía absoluta de la razón.

En resumen, Descartes, en pleno siglo XVII y al compás de las transformaciones materiales, geográficas y tecnológicas de la época, propone en sus libros varias rupturas con la filosofía oficial, tanto en el sujeto de esta como en su objeto. Es decir, no solo pega un giro proponiendo como nuevo punto de partida al ser humano en tanto actividad pensante presente en un yo —o sea, a la idea de que, antes que nada, *yo pienso*, y desde allí puedo recomenzar a reconstruir el mundo—, sino que además modifica al sujeto de la búsqueda: le entrega a la razón humana la tarea de ir en busca de un principio, pero solo en la medida en que se dedique con todas sus estrategias a poner todo, pero todo, y eso significa cualquier (o sea, todo) argumento, en duda. No más conceptos previos, ni lecturas sagradas ni obviedades ni intuiciones ni sentido común: todo lo que me rodea es pasible de ser puesto en duda y esa es la tarea primera de la filosofía.

La filosofía se convierte en un arma letal: debe buscarle siempre, a cualquier verdad que se presente como incólume, su fisura. Fisurar, pero hasta el extremo, hasta la radicalidad, sin ser condescendiente. Y cada vez que crea haber encontrado el sosiego de una certeza, volver a la carga: la filosofía no descansa, sino que opera sobre todo cuanto más el espíritu cree haber encontrado un punto firme. Solo así, y si después de tanto empeño destructivo, hubiera alguna sentencia, afirmación, o hipótesis que no pudiera ser descartada, solo allí estaríamos en presencia de algo seguro. ¿Pero llegaremos a ese punto o el ser humano posee la capacidad, por no decir la carencia, para que siempre podamos seguir dudando?

Algún movimiento finalmente me destrabó algo en el cuerpo. Creo que en el cuerpo. No pude controlar el llanto. Me angustié. Otra vez la angustia. Me angustié y lloré. Nadie me vio. Lloré para adentro…

—Hasta ahora, lo que entendí es que Descartes es el filósofo de la duda. ¿Pero qué es la duda? ¿No hay una paradoja estructural en el hecho de que, si ponemos todo en duda, deberíamos dudar también de la duda?

—Primero, la gran novedad cartesiana es este intento por llevar la duda a su radicalidad. No es poco para una Europa que recién está saliendo del teocentrismo medieval. Segundo, es una buena manera de comenzar a comprender el sistema cartesiano: hay un primer paso más bien destructivo. La duda debe ser infalible. Es como que Descartes invierte el método: el propósito del filósofo ya no es ir por la verdad, sino ir en busca de la refutación. Debemos partir de la idea previa de que nada en el sentido común se encuentra fundamentado. Y por eso, es tarea de la filosofía evidenciar todo dogma, entendiendo como dogma, en un sentido bien amplio, a toda afirmación carente de su propio proceso de justificación. Solo aquella afirmación que resista toda duda podrá ser aceptada como cierta.

—Entiendo, pero no respondiste mi pregunta. Entiendo que la tarea del filósofo sea la de cuestionar cualquier juicio. Esa es la diferencia específica de la filosofía. Pero siempre quedará una afirmación sin justificar, ya que la afirmación misma que establece la matriz misma de la duda no es puesta en duda. Damos por supuesta la duda y no podemos salir de esa circularidad, ya que dudar de la duda implicaría: 1) o bien demostrar que lo que entendemos como duda no termina de ser cabalmente una duda; 2) o peor, dar por supuesta a la duda dando por cierto que dudar es dudar. ¿Cómo sería posible dudar de la duda, sin que ese dudar ya sea aceptado como tal? Es la gran paradoja de nuestro pensar. Su límite son sus propias categorías. Ponele que dudo de algo, pero al instante dudo de que estoy dudando (de algo, que ya pierde importancia). Esta nueva duda da ya por supuesta la definición de duda de la que quiero dudar…

—Siempre habrá supuestos…

—Claro, pero eso pondría en jaque la idea cartesiana de un saber sin supuestos.

—Hola, ¿cómo están? Aquí estoy de nuevo. Los saludo a ambos. Me parece que habría que separar los problemas: una cosa es entender el modo en que Descartes utiliza la duda y el modo en que resuelve las aporías en las que se va envolviendo; y otra cosa es un diagnóstico filosófico sobre la misma idea de duda, o más bien sobre la misma idea de paradoja o aporía. Tal vez el gran problema de Descartes es que concibió estas paradojas como una carencia a resolver, y no se animó a pensar el fondo en términos paradójicos, circulares, problemáticos.

—Perdón, pero eso sería imposible. No podemos exigirle a un pensador, justamente, pensar por fuera de su tiempo. Sería cuestionarle a Descartes no haber sido Nietzsche o Derrida.

—Puede ser, pero en todo caso lo planteo para visualizar —como analizaría Heidegger— que toda la Modernidad se encuentra parada sobre una imposición revestida de neutralidad. Descartes, militante de la razón al servicio del cuestionamiento, nunca cuestiona al cuestionamiento en sí mismo. Pretender desarmar todos los supuestos supone también desarmar la idea de desarme, la idea de supuesto, la idea de idea, la idea de la idea de…

Ahora se juntan de a dos. Vos, el que durmió con Julia, juntate con Carol, por favor. Agarran una almohada y uno de los dos se la coloca en el estómago. El otro comienza a pegarle con ritmo a la almohada, uno y dos, uno y dos, y van sintiendo cómo el cuerpo continúa distribuyendo la energía. Me pareció un poco osada la consigna, pero no dudé. No era un día para seguir dudando, después de tanto sueño extraño. Carol se puso la almohada en su panza y empecé bien despacio a golpearla. Uno y dos, uno y dos, me gustaba el ritmo del uno y dos, sobre todo en el uso de la conjunción. Tan acostumbrado estaba al un-dos, un-dos, que esa «y» me desplazaba de cierta comodidad sonora. La angustia parecía que se iba diluyendo, aunque claramente, con lo que no conectaba, era con la energía del cuerpo. Más fuerte, me pedía la profesora, sin miedo, dale más fuerte.

Lo cierto es que el camino de la duda lo lleva a Descartes a concluir el «*pienso, luego existo*», pero ¿qué significa «*pienso, luego existo*»? Un gran problema hermenéutico es que hasta las interpretaciones más alejadas del sistema cartesiano nos remiten sin embargo al aire propio del giro moderno: la remisión de la certeza en la razón centrada en el sujeto. Es muy fuerte la primera persona del singular y es muy fuerte la conjugación del verbo *pensar*. Y ni hablar del *existo* puesto como consecuencia, y menos hablar del *existo* conjugado en primera persona y previo a la idea misma de existencia. Todo va conduciendo a una fuerte preeminencia del yo como fundamento, tanto gnoseológico como ontológico. Toda la literatura de Descartes, en especial sus *Meditaciones metafísicas*, va sembrando a un nuevo protagonista de la filosofía, no solo como el contenido mismo de su sistema de pensamiento, sino incluso en sus recursos narrativos: el yo va descubriéndose a sí mismo como nuevo fundamento. Lástima que aquí, con cada golpe, yo sigo sin descubrir nada, mientras Carol pone toda su simpatía y hospitalidad a disposición…

La interpretación más difundida de la frase, que lejos se encuentra del texto y propósito cartesiano, propone lo que podría definirse como un idealismo extremo: mi existencia se la debo a mi propio acto de pensar. Interpretamos el *luego* como una implicación derivativa: del hecho de pensar se derivaría entonces que existo. En tanto esté pensando, entonces estaré existiendo: mi existencia dependería de mi pensamiento. El antecedente «pienso» sería la causa del consecuente *existo*, como si del acto de pensar se derivara necesariamente el acto de existir. O peor, mi existencia depende de que esté pensando, con la consiguiente consecuencia catastrófica: si

dejara de pensar, dejaría de existir. Sin embargo, llegados a este punto, algo nos perturba. Claramente, esta consecuencia perturbadora suele ser puesta, a la inversa, como evidencia de la paradoja a la que nos conduce este particular razonamiento: nadie que deja de pensar deja de existir. Algo que resulta muy evidente, y sin embargo, ¿qué será dejar de pensar? ¿Cómo podríamos plasmar este argumento? Cualquier definición de pensamiento supone un funcionamiento continuo, incluso durante el descanso. Es más, si nos atuviéramos a la mente en su entidad orgánica, podríamos decir, en realidad, que la ausencia de funcionamiento cerebral determinaría cierta muerte del individuo. ¿Pero qué está diciendo Descartes? Parecería que Descartes no está diciendo que, si el cerebro no funciona, entonces nos morimos. Pero entonces, ¿qué está diciendo?

Este idealismo extremo le estaría otorgando a la conciencia cierta aptitud creadora, pero circunscripta únicamente a un esquema de autocreación: sería como una máquina que, mientras se piensa, estaría existiendo; y cuando dejase de pensarse, dejaría de existir. Pero ni siquiera, ya que la frase no dice «Me pienso, luego existo», sino solamente que, si pienso, entonces existo. Lo extremo del idealismo extremo en su versión a lo Berkeley —«ser es ser percibido»— exterioriza esa capacidad creativa al estilo borgeano: «*es clásico el ejemplo de un umbral que perduró mientras lo visitaba un mendigo y que se perdió de vista a su muerte*»[64], pero si así genera una infinidad de problemas (la prueba más evidente de esta imposibilidad es que nadie puede, por voluntad mental, crear ningún objeto exterior), llevado a la autogeneración creadora tiene consecuencias más que interesantes (se podría hacer todo un análisis psicológico de la fatídica conexión entre cuerpo y mente, o sea, cuerpo y alma, y vislumbrar hasta qué punto un pensamiento transforma nuestro cuerpo. ¿Pero no es un pensamiento también cuerpo?).

El tema es la implicación. Lo supuesto es el condicional: se coloca el acto de pensar como causa de la existencia; y ahí se pudre. Si pegás más fuerte, vas a reconocer la energía. No tengas miedo. Carol está acostumbrada, me arengaba la profesora. Dale fuerte que lo que importa es que en esa pegada vaya fluyendo la fuerza y reconozcas entonces tu cuerpo. En realidad, la propuesta cartesiana es exactamente al revés. No se trata de una implicación sino de un ejercicio de autorreconocimiento; esto es, de un esclarecimiento producto de una especie de intuición racional: ¡ah!, decimos, ¡claro! Es cierto que estoy pensando, me doy cuenta de que estoy pensando; y si pienso, entonces existo, ya que si estoy pensando es porque al mismo tiempo existo, estoy. Estoy estando. Estoy. Soy. Existo. Para poder estar pensando previamente tengo que ser. Si *antes* no soy, entonces no podría pensar ni podría nada. Me doy cuenta de que existo porque me doy cuenta de que estoy pensando y, para poder estar pensando, tengo que existir. No es posible que se dé un pensamiento sin existencia, como no es posible que se dé nada si previamente no es. Es todo lo contrario a una implicación. No se deduce que existo del hecho de que pienso, sino que, como estoy pensando, entonces me doy cuenta de que no puedo no

existir, ya que, de no existir, no se sostendría que estoy pensando. O sea que, mientras me pienso pensando, me pienso siendo. Pensarme pensando me hace percatarme de que soy algo. Perdón, de que soy, ya que ese algo incluso ya es un añadido.

¡Ay!, gritó Carol ante mi último golpe, mientras se desplomaba en el piso con muchas muestras de dolor. Era tan obvio que esto iba a terminar así. Todos se acercaron y Carol sollozaba tomándose la panza. No entiendo, repetía yo, aunque sabía muy bien que al comenzar a aumentar la fuerza de los golpes era más que evidente este final: Carol en el piso dolida, yo avergonzado, todos mirándome cada vez con más gesto de apercibimiento, de enojo, de desprecio. Intenté ayudarla a Carol a levantarse, pero ella insistía en permanecer en el piso con el rostro fruncido y la almohada sobre el estómago. Dejame ayudarte, le dije y me acerqué tratando de sacarle la almohada, pero Carol arremetió con la queja y todos se me acercaron a regañarme. Se fue haciendo un círculo cada vez más estrecho y los ojos de todos enrojecían casi como si ardieran, mientras Carol va corriendo lentamente la almohada y, en el lugar de su panza, veo otra vez un precipicio y allí caigo, no en el agujero, sino en que otra vez esto es un sueño, ¡no otra vez!, aunque la fuerza del precipicio me arrastra y ahora estoy cayendo adentro de Carol con todos esos ojos quemándome con sus miradas. Esta vez ya acostumbrado, solo me dejé caer y me desperté. Otra vez me desperté, cada vez más angustiado, cada vez más transpirado, cada vez más perturbado. ¡Bah!, creo que me desperté, aunque esta vez no había nadie a mi lado. ¿Será esta la prueba de que finalmente salí del sueño? ¿Del sueño dentro del sueño dentro del sueño?

—¿Pero cómo es el método cartesiano? ¿Cómo actúa la duda? ¿Qué se busca dudando de todo?

—Se busca, a la inversa de lo que a priori parece, encontrar algún punto firme desde el cual fundamentar el conocimiento, y así fundamentar la realidad. Se utiliza la duda, no con el fin de cuestionar todo para demostrar que todo el final no se sostiene, sino con el objetivo contrario: si llevamos la duda a su máxima radicalidad, entonces aquello que la resista sacará «chapa» de certeza. No vamos hacia la certeza de manera frontal, sino por descarte.

—Obvio juego de palabras…

—Descartando todo conocimiento que no pueda defenderse de todo tipo de cuestionamiento, nos quedará finalmente aquel saber cuya incuestionabilidad se vuelve incuestionable. Es como que se nos vuelve más confiable la aptitud dubitativa de la razón que su carácter constructivo. Así, el problema se desplaza hacia otra cuestión: ¿cómo fundar conocimiento si confiamos más en nuestra faceta cuestionadora?

—Simple, según entendí lo que quiso decir Descartes: quedándonos con aquello que resiste a toda duda. Sin embargo vuelvo a plantear el problema de la circularidad: confiar en el cuestionamiento, ¿no es una manera de dejar de cuestionar?, ¿no

deberíamos cuestionar también el cuestionamiento? Y llegado el caso, ¿no estaríamos dando por supuesto que cuestionar es cuestionar al cuestionar el cuestionamiento?

—Está bien, pero suponete que así fuera, ¿no carecería entonces de validez tu propia pregunta? ¿No estarías vos ahora cuestionando la posibilidad de un cuestionamiento de todo cuestionamiento?

—Hola, ¿cómo están? Los veo, una vez más, en una encerrona. Recuperemos el motivo primigenio del camino cartesiano (*camino* es la mejor palabra que define etimológicamente la idea de *método*) y veamos a dónde nos depara. ¿Les parece?

—Dale.

—Puede ser.

—Entonces, Descartes plantea partir de todos aquellos conocimientos que damos por válidos para aplicarles la duda y ver si se siguen sosteniendo. Y en este sentido, ordena a los saberes cuestionados a partir de su máxima obviedad; es decir, comenzando por aquellos que se nos presentan al sentido común como más evidentes. Así, la estrategia está clarísima: dudo de todo, y si algún saber resiste a la duda, entonces podré en ese caso afirmar haber llegado a un conocimiento cierto, estable y seguro. Un conocimiento último desde el cual poder fundar todo sentido.

—No creo que lo logre. Y aunque lo lograra, podríamos obviamente encontrarle a su argumentación múltiples confutaciones. Y más, tantos siglos después…

—Y sí. Todo puede ser derrumbado. La duda es la apertura de un infinito imposible, aunque es fascinante contemplar el denodado esfuerzo y convicción de aquellos que aún buscar creer en algo.

—Me encanta toda esta disquisición, pero ¿saben qué? Se pueden hacer los escépticos extremos y sin embargo hasta el más exacerbado discurso nihilista supone que las palabras mismas con las que todo lo cuestionan significan algo y no otra cosa. El auténtico nihilista no podría ni siquiera proferir una letra.

—…

—Ni un silencio…

¿Y Julia?

Otra vez la angustia, otra vez el extrañamiento. Esta sucesión de sueños me tiene trastornado. Ya casi no reconozco el lugar. Esta cama, este ambiente. Evidentemente es la casa a la que llegué ayer a la noche, ¿pero cómo saber si de nuevo no estoy adentro de un sueño? La multiplicidad de sueños vividos me fue adiestrando en la capacidad de preguntarme si no estoy en este momento soñándome a mí mismo creyendo que acabo de despertar de una supuesta sucesión de sueños. Ese es el gran problema de la duda: si se le da rienda suelta, va por todo. Aunque lo que no termino de entender entonces es por qué esta situación de inestabilidad sería un problema. ¿Qué es en definitiva un problema? ¿O no es todo problema una forma de injerencia sobre una realidad que siempre supone ya una previa articulación? ¿Hay problemas o

somos nosotros los que problematizamos las cosas? Es decir, podemos consumir la cotidianeidad tal como nos viene al plato, o podemos tomar cada uno de sus elementos y desplegarlos en cada uno de sus aspectos, de sus escorzos. Cada uno de sus elementos con cada una de sus facetas, y en ese despliegue desestabilizar el sentido. Tan cómodo es el escándalo de ver por televisión a Martín siendo parte de una célula terrorista que busca recaotizar a la Argentina. Tan ordenada se nos vuelve la realidad social distinguiendo clara y distintamente los peligros que nos permiten ubicarnos en el lugar correcto. La comodidad poco tiene de minimalista. Es al revés; cuanto más intensos los acontecimientos públicos, más nos resguardamos en nuestro mundo privado como espectadores de una realidad que muerde. O que creemos que muerde. Muerde porque, muerda o no muerda, uno sale luego a la calle con «curitas». O con corazas. O no sale a la calle. O no sale. De eso trata la comodidad: de estar seguro. Saber qué es lo que hay que hacer en cada caso, no dejar nada librado al azar, o a la ambigüedad, o a la contingencia. Lo contrario de la filosofía. Lo contrario de la duda.

No oigo ruidos, no escucho sonidos, nada. Me animo a recorrer con la mirada la habitación con más detalle. Hay flotando todavía algún vestigio de olor a sexo, o más bien a cuerpos sucios de sexo. (¿Qué será un sexo limpio, no?) Voy hacia una ventana esmerilada que no me permite ver bien hacia afuera. Hay una parte de mí que está esperando una nueva caída, un nuevo precipicio y un nuevo despertar, pero nada sucede. ¿No podría sin embargo yo modificar algo de este sueño? Recuerdo más de una vez haberme dado cuenta de estar en el interior de un sueño y haber podido salirme. Me obligo, me empujo hacia una puerta que creía daba al pasillo, pero da a un pequeño baño y recién ahí me percato de que alguien está duchándose. Unos segundos antes, el sonido del agua cayendo lo tenía asimilado al ruido ambiente del lugar y ahora que veo la cortina transparente de la ducha y a alguien bañándose, ese mismo sonido logra despegarse de su totalidad y en su autonomía, focalizarse. Julia se está bañando. Su inconfundible cabellera y hasta cierto movimiento corporal que me retrotrae a pocas horas atrás con los cuerpos ensimismados. Lo pasé bien. Lo disfruté. Hay un punto en el cual el placer sexual puede seguir dos caminos: o aislarse en la excitación frente al otro externo, o ir desembocando la excitación en una contaminación mutua de un gozo que nos dispone con el otro en una relación simultánea de cercanía y lejanía. O exterioridad, o cercanía y lejanía. Pero Julia abrió imprevistamente la cortina de baño, tal vez escuchando mi presencia, y no era Julia. Tampoco me miró sorprendida desde su desnudez. ¿Pero qué es estar desnudo? Perdón, le dije, creí que eras Julia. No hay problema, me respondió, Julia se fue temprano a trabajar. Me dijo que te acompañe hasta la puerta.

La estrategia cartesiana consiste en lograr poner a la realidad toda en duda, encontrando uno a uno los argumentos necesarios para que cada juicio a priori aceptado en la cotidianeidad vaya sucumbiendo. Pero la clave es partir de aquello que en la inmediación de nuestra experiencia cotidiana se nos presenta como

incuestionable. ¿De qué no podríamos dudar en principio? O formulado al revés: ¿qué es aquello que damos por indudablemente cierto? La respuesta es evidente: nuestra constatación inmediata de todo aquello con lo que accionamos día a día en la vida cotidiana. Y ese acceso, ese vínculo en principio inmediato, está dado por los sentidos, por nuestros sentidos externos. No solo damos por evidente, obvio y real, todo aquello que conocemos por medio de los sentidos, sino que además nos resultan absolutamente funcionales, ya que operando a través de ellos nos sentimos funcionando adecuadamente en el mundo. Hay que abrir la puerta y la abrimos, hay que cocinar y cocinamos, hay que llegar al colectivo y corremos. Todo funciona. Claro, todo funciona hasta que se corre la cortina del baño y no es Julia sino Mara, así se llama (¿y por qué en el último sueño apareció alguien con el nombre Carol?), y los sentidos nos juegan una mala pasada.

Y ni siquiera se trata de la disfuncionalidad en este caso concreto o en el caso que fuera, ya que asimilamos los errores propios del conocimiento empírico como algo natural y corriente. Y bueno, a veces la vista engaña, o cuando uno está cansado a veces se confunde, o hasta el uno ve lo que quiere ver pero por suerte, al final, lo que es, es lo que es. Se trata de cambiar el lugar de abordaje, esto es, de hacer filosofía. Preguntarnos por los sentidos, preguntarnos por el tipo de conocimiento que proveen, preguntarnos por los errores en que incurren. Desentramar esa totalidad autojustificada donde todo, hasta lo que no encaja, termina teniendo que encajar. Si los sentidos me engañaron una vez, ¿cómo sé yo que no me están engañando ahora? Confundí a Mara con Julia detrás de la cortina, ¿cómo sé yo que ahora no estoy volviendo a confundirme? La excusa es la cortina, ¿pero y si es al revés y siempre estaríamos encontrando alguna excusa una vez que el acontecimiento esperado no resulta? Es que el cuestionamiento filosófico no es la diferencia entre Mara y Julia, sino la imposibilidad de hacer descansar en los sentidos aquella certeza firme, absoluta y segura que nos proponíamos alcanzar. Los sentidos no son seguros en términos de certeza, ya que alguna vez nos engañaron y, para peor, durante ese lapso de engaño no nos dimos cuenta y vivimos esa realidad aparente como si no lo fuera. Experiencia que nos habilita a preguntarnos: ¿y por qué no de nuevo ahora? ¿Por qué no podría volver a despertarme ahora?

Si el propósito es la búsqueda de un conocimiento seguro, ¿puedo confiar en mis sentidos? ¿Puedo colocar a los sentidos como garantía de certeza? Claramente, no. El método de la duda evidentemente los descarta, ya que, como alguna vez me engañaron, no pueden los sentidos resultar absolutamente ciertos, o por lo menos absolutamente confiables. Pero el problema está en el absoluto, en esta necesidad de absoluto todavía presente en un Descartes que es bisagra entre dos épocas. Es que, si lo que necesitamos es una garantía tan implacable, nada puede en última instancia satisfacer tanta necesidad de certeza. ¿Hace falta tanto? De nuevo el absoluto como

un faro tan determinante que no hace otra cosa que frustrar cualquier intento. De nuevo la estructura del *pharmakon*: Descartes apuesta por un conocimiento tan absoluto que, por un lado, si lo alcanzamos, nos sacamos la lotería; pero, por otro lado, por ser supuestamente un imposible, nos arroja a una deriva frustrante de falta y derrota. ¿Hace falta tanto para que la cosa tenga sentido? ¿O es al revés, y la imperfección como falencia se deriva de haber construido un ideal inalcanzable? Al final, ese inalcanzable viene resultando tan funcional para permanecer en esta zona de impotencia autojustificada. El absoluto como impulso, pero a la vez como sosiego.

Pero Descartes va a fondo e introduce un argumento que juega bien de frente con el sentido común, con esa evidencia intuitiva e inmediata en la que nos encontramos sumergidos a diario. Suponete que sea cierto que todos los sentidos engañan, sin embargo hay algo que no puede ser puesto en duda: es incuestionable que estoy aquí —dice Descartes— sentado junto al fuego escribiendo estas palabras. Puedo dudar de mis sentidos, de mi olfato, de mi vista, de mi oído; pero de lo que no puedo dudar es de que estoy aquí sentado escribiendo estas palabras en mi computadora o de que estoy aquí tirado en mi cama leyendo estas páginas. Hay un aquí y un ahora que se presentan con la fuerza de lo incuestionable: la convicción de que esto que me pasa, me está pasando y que es imposible que no lo sea. La convicción de que hay un límite en la duda y el límite es este presente inmediato, en el cual cada letra se va escribiendo en mi computadora mientras la voy pensando en mi mente. Todo puede ser cuestionado, menos este presente infinitesimal donde yo me encuentro conmigo mismo, consciente de que estoy aquí diciendo estas palabras. Claro, salvo otra vez que sea un sueño…

Creo que después de varios segundos reaccioné y giré la mirada. Incluso me avergoncé de haber seguido mirando a Mara desnuda, mientras ella se secaba y me hablaba. Su contundente diferenciación entre su palabra y su cuerpo desnudo; o más bien mi lectura de su supuesta escisión, me provocó aún un mayor interés. Un cuerpo trabajado (¿gimnasia o yoga?) y una catarata de apreciaciones sobre Julia, el amor, el gobierno, ¿viste lo de este pibe al que acusan de terrorista?, mi panza, ¿querés desayunar?, la vida en esta comuna.

Es que el primer y último tema de los que viven en una comuna es la comuna: extraña tensión entre la apuesta por una vida desensimismada y la necesidad imperiosa de volver permanentemente sobre uno mismo. Claro que mientras pensaba todo esto ya me había vuelto a focalizar ahora en las formas de las piernas que se iban desplegando desde las caderas. No pude no mirarla. Me sentía atraído, convocado. Me estás mirando, cambió imprevistamente el registro Mara y yo enrojecí. Pero no era un reto ni era a la defensiva. Más que un cambio de registro era la puesta en la palabra de lo que a mí me provocaba mi propia escisión. Era yo el que iba sintiendo que una forma de un cuerpo me iba excitando del modo en que la excitación gana siempre su batalla: deseo contra deseo. O sea, yo no quería que me sucediese lo que igual me estaba sucediendo, pero Mara deserotizó con su registro la situación

generándome paradójicamente una mayor excitación: ¿te gusta mi cola? Vení, tocala, son años de trabajo, me dijo mientras me tomaba la mano para que se la apoyara en su glúteo izquierdo (derecho, en realidad: izquierdo para mí), con esa distancia de alguien que ha objetivado de tal modo ciertas partes del cuerpo socialmente construidas como erógenas, que causa una sensación de extrañamiento, pero sobre todo de dominancia.

¿Será otro sueño?, me pregunté esperando que la mano atravesara la cola y se hundiera nuevamente en un precipicio eterno, pero nada sucedió. O sucedió lo contrario: permanecí minutos con la mano apoyada escuchando a Mara hablar sobre los favores de cierto trabajo corporal que mezcla la gimnasia tradicional con ciertas influencias orientales. No era un sueño; o por lo menos no lo era todavía, aunque podría haberlo sido, ya que no hay manera de distinguir entre ambos estados: ¿cómo sé que no estoy soñando si, sabiéndome despierto, me he despertado muchas veces? ¿Cómo sé que ahora el sueño no ha tomado este rumbo y permanezco con mi mano en su cola? ¿Cómo sé que dentro de diez segundos no estaré despertándome en mi habitación, habiendo tenido un extraño sueño de colas, Julias, manos y Martines? ¿Cómo sé? La mano sigue aquí y yo escindido ya no en dos, si no en tres: el que está con la mano en la cola poniendo cara de muy interesante todo lo que me estás contando sobre el eclecticismo corporal, el que separado de sí mismo se encuentra absolutamente (¿absolutamente?) erotizado con la situación pero lo mantiene en silencio, y el que está pensando si todo esto no es parte de un nuevo sueño del que puedo despertarme justo ahora. Juro que pensé que me iba a despertar de nuevo. Perdón, ¿ya puedo sacar la mano? Sí, claro…

Hay una hipótesis permanente en la filosofía, que atraviesa distintas épocas y diferentes corrientes de pensamiento, y que siempre está marcando algo así como un límite, un umbral que hace posible no solo lo posible sino también lo imposible. Esa hipótesis reza más o menos así: tenemos la capacidad de llevar tan a fondo el cuestionamiento que, entonces, todo puede ser puesto en duda, pero con tanta radicalidad que ni siquiera esto mismo que estoy diciendo podría significar esto mismo que estoy diciendo. La duda voraz que se come incluso a sí misma, dando una sensación de vacío infinito donde nada es lo que uno cree que es, y donde ni siquiera el que nada sea lo que uno cree que es significa eso mismo. O sea, si queremos, podemos llevar la duda a un extremo tan insoportable para que todo deje de tener sentido en el instante, y todo así se detenga o se resquebraje, o se disuelva sin más. Y no hablo solo de que ahora que es de día no sea en realidad de día, o que este sándwich que estoy comiendo no sea en realidad un sándwich; sino que toda la matemática, la lógica y la ontología más fundamental de lo real sea en realidad un error. O peor, un engaño: no solo que dos más dos pueda no ser cuatro, o que los ángulos interiores de un triángulo puedan no sumar ciento ochenta grados, sino que

las mismas leyes ontológicas primarias no sean reales, y que tal vez algo pueda ser y no ser al mismo tiempo, o peor, que pueda ser posible que algo no sea nunca idéntico a sí mismo, y que lo que ahora está siendo una lapicera pueda al mismo tiempo estar siendo una gota de lluvia o un recuerdo o todas las cosas del universo al mismo tiempo, siendo todas sin discriminarse, pero también discriminadas. Y por sobre todo, que todo lo que yo sienta, piense o perciba nunca coincida con lo que de verdad es; o sea que nada en realidad sea lo que es porque lo que estuviese fallando en el fondo es ese mismo principio de realidad que da por supuesto que tiene que haber algún mínimo de coincidencia entre lo que concibo y lo que es. Todo se derrumbaría. Todo, hasta el lenguaje; y nada significaría nada de lo que es. Y hasta debería admitir en ese momento que todo esto que comprendo, en realidad no lo estoy comprendiendo porque, en el fondo, no hay fondo sino estas ilusiones que nos vamos configurando o que nos van conformando en algo parecido a un tipo de sentido común básico para soportar lo imposible.

No es más que un culo, me retó Mara cambiando el significante, no entiendo por qué causa tanto revuelo, me desgranitó mientras continuaba desnuda ya salida del baño, buscando cosas en la habitación. Yo bajé automáticamente la mirada, aunque algo en mí me impulsaba permanentemente a mirarla. La anomalía siempre llama: ¿por qué alguien se pasearía por su habitación desnuda frente a un desconocido? Claro que la pregunta podría ser: ¿por qué un desconocido irrumpiría en una habitación y en un baño exigiendo conductas de normalidad y decencia? Me voy, atiné a decirle, pero Mara ya se hallaba canturreando alguna melodía a media voz, acomodando unos adornos, siempre desnuda. Salí del cuarto.

Sobre el final de la primera meditación metafísica, Descartes presenta la hipótesis del genio maligno. Es que necesitaba llevar la duda hasta el extremo, ya que, de lo contrario, siempre emergería algún fundamento último que intentara consolidarse como principio absoluto. Casi como una necesidad de supervivencia, de autosalvataje, la insoportable sensación de estar cayendo de modo infinito y por eso el reflejo automático que busca un suelo, aunque sea provisorio, aunque sepamos que en algún momento también cederá y seguiremos cayendo. Y sin embargo, la sensación de libertad de la caída se tensiona con la sensación de tranquilidad de algún fundamento. Tal vez lo humano no sea más que esta tensión, siempre irresuelta, siempre irresoluble.

Me engañen o no me engañen los sentidos, sea o no sea esto un sueño, hay algo de lo que no puedo dudar, dice Descartes: de la estructura última de la realidad, de la matemática, de la ontología. Hasta en el sueño más monstruoso, dos más dos es cuatro; hasta en el sueño más delirante, cualquier figura amorfa es idéntica a sí misma. Descartes busca desesperadamente el suelo, una mínima base en la estructura de las cosas que, desde su firmeza, nos estabilice, pero ya sabemos el resultado: todo puede ser cuestionado. Podríamos pensar en algún genio maligno (podemos imaginarlo) que tenga como única misión engañarnos (es maligno porque nos engaña:

¡ay, el bien y la verdad!) y que no haga otra cosa que confundirnos todo el tiempo haciéndonos creer que lo que es, es lo que es, cuando en realidad nos arma todo de tal modo que lo que es, es lo que no, pero nosotros lo creemos siendo.

El genio maligno como contrafigura de Dios le permite a Descartes dejar establecido la imposibilidad de alcanzar una certeza absoluta en el afuera, o sea, fuera de nosotros mismos. Es que si lo que otorga certeza absoluta nos excede, no hay argumento que demuestre que ese absoluto puede ser Dios o pueda ser el Diablo. No hay solución posible a la hipótesis de la radicalización del pensamiento. Llevar la duda al extremo no nos da ninguna certeza por fuera de nosotros. O sea, todo puede ser cuestionado, ergo, todo puede ser de otra manera. ¿Se aguanta? ¿Se aguanta saber que en el fondo, fondo, cada uno de estos instantes pueden no ser lo que son y que ni siquiera estas palabras tal vez signifiquen lo que en este momento creemos que significan? Juro que, mientras buscaba la salida de la casa, solo quería volver a despertarme y asumirme nuevamente en un sueño. Era tal la confusión que ni siquiera podía estar seguro de la noche con Julia, o peor, ¿y si todo, todo era un sueño que podía retrotraerse hasta el acontecimiento del subte? Pero por más fuerza que realizara, no me despertaba (aunque sabía que no era prueba de nada, ya que podría, obviamente, despertarme en cualquier momento). Llegué a la puerta y salí muy a las apuradas. Quería volver a despertarme, pero también me encontraba ya demasiado agobiado de esa casa, de tanto sueño seguido, pero ¿y Julia? ¿Cómo volverla a encontrar? Tomé dato preciso de la dirección del lugar y caminé hacia la avenida Corrientes. Otra vez el subte. La mañana no mostraba nada diferente, aunque claramente mi enajenación imposibilitaba cualquier lucidez. Sin embargo, una sola cosa parecía cierta: yo seguía junto a mí mismo.

Descartes entonces realiza un giro clave en la historia de la filosofía. Giro que, aunque otros ya lo habían esbozado, a partir de Descartes y del modo en que su obra impactó en un mundo otro redirecciona la pregunta por el sentido: si en lo que me excede se vuelve imposible la certeza absoluta, ¿por qué no la redireccionamos para adentro? ¿Adentro? ¿Qué hay aquí adentro? Bajé al subte en la estación Medrano de la línea B. Atiné a ver los molinetes repletos de policías, pero no eran policías comunes, parecían soldados. No eran azules sino verdes. Ay, el verde, color de la naturaleza. Y del ejército…

El final, que no es el final, es muy conocido: me engañen los sentidos o no me engañen, sea esto un sueño o no lo sea, me esté o no me esté induciendo al error un genio maligno, de lo que no puedo dudar es de que estoy dudando. Y si dudo, pienso. Y si pienso, existo. *Cogito, ergo sum*. Pienso, luego existo. Pienso, luego soy. En realidad, puedo dudar de que estoy dudando, ya que tal vez el genio maligno me confunde y me hace pasar por duda lo que no es una duda. Podría ser. Pero, aunque así lo fuese, lo que parece imposible de ser cuestionado es que acá hay alguien a

quien le pasan todas estas cosas: el genio maligno me engaña a mí, estas palabras las escribo/digo yo, este razonamiento lo estoy escuchando. Aquí hay alguien, algo, lo que sea, a quien le suceden las cosas, a quien le acaece toda una serie de acontecimientos sobre los que busca algún tipo de sentido. Del mismo modo, podría ser todo esto un gran sueño, pero esté dormido o despierto el «sujeto» del sueño soy yo. Aquí hay un yo, o tal vez algo menos que un yo todavía, al que le están sucediendo cosas. Todo este fluir de la conciencia puede ser toda una alucinación, pero todo esto me está pasando a mí, o a vos, o a alguien singular que en primera persona va percibiendo sensaciones, palabras, significados.

Me lo pasé dudando de todo. ¿Quién? No sé. Creo que yo. Pero aunque aún este yo no esté claro o aun constituido, hay algo que entiendo seguro y es que, si dudo, entonces soy algo, estoy, existo, ya que de lo contrario no podría ni siquiera dudar. O sea, yo soy el depositario de toda una serie de padeceres. Todavía no sé muy bien qué o quién soy yo, pero está claro que todo esto me está sucediendo a mí. Soy aquel al que algo le sucede y ese sucederme me permite concluir que yo soy, que si estoy pensando estas cosas, aunque todo sea un gran error y el genio maligno sea en realidad Dios, igualmente yo existo porque todo esto me está pasando a mí.

¿Qué es lo primero? ¿Qué es lo primero sobre lo cual puedo dar algún atisbo de certeza? Simple: soy yo ahora escribiendo. Pero no importa si estoy escribiendo o no, lo que importa es que lo primero en la adquisición de alguna certeza es mi interioridad, este fluir de pensamiento incluso antes de convertirse en sonido, incluso antes de ser cuerpo. Mi primera relación con el saber que sea, mi primera evidencia es que aquí adentro hay algo que sucede. No sé si es un yo, un sujeto, un animal racional, un alma desprendida de Dios. Todo es discutible. Lo que parecería no ser discutible es esta conciencia de mí que ahora tengo. Mi primera relación con un otro es conmigo mismo. Y ni siquiera con alguna parte de mi cuerpo exterior. Es con esta voz que escucho en mi adentro, aunque sepa que adentro no hay más que glándulas, huesos y esas cosas. Aquí adentro pasa algo. Es lo primero que pasa. A nada le tengo más confianza que a esta primera aproximación al saber que es el pensarme a mí mismo pensando, sintiendo, percibiendo. Aquí adentro hay algo recubierto de cuerpo, de cosas, de tiempo. No me siento sino un devenir que está pensando, un yo que piensa, o peor, un yo pienso, o peor aún: un pienso. Es que todo lo demás puede ser puesto en duda, pero de lo que no se puede ya más dudar es de que estoy dudando, de que aquí, que aún no sé qué es, pasan pensamientos de los que parezco yo ser su causa. O sea que lentamente me voy dando cuenta de que aquí hay un yo, un primer ser que le va dando sentido a todo. Si en otros tiempos el fundamento último de cualquier realidad se encontraba entre la realidad misma, ahora sé que, si hay un fundamento está aquí, en mí. Yo paso a ser el primer fundamento a partir del cual es posible empezar a construir algún sentido. Pero no el yo como figura universal o trascendental. No estamos hablando del yo como estructura que representa la totalidad de los yoes: solamente puedo dar fe de mi propio yo. Es que como todo

puede ser un error, o un sueño, o un engaño, nada puedo garantizar de los otros yoes. De lo único que puedo estar seguro es de mí mismo, aun sin saber todavía quién soy yo, pero aquí hay un yo. Es lo único que hay.

El andén estaba lleno de gente que me empujaba todo el tiempo. Tal vez estaba yo demasiado susceptible. ¿Qué hacía el ejército en el subte? Los pasajeros casi no modificaban su rutina habitual. Iban y venían, y de soslayo les dedicaban una mirada oblicua a los soldados. Parece que de tanto Julia y de tanto traspasar entre sueños no había seguido las noticias durante la noche. Habían decretado el estado de sitio. Lo ameritaba la situación. El retorno del terrorismo era intolerable. El estado de excepción siempre se justifica en nombre de lo intolerable. Contundente paradoja de la tolerancia, cuando si de algo deberíamos ser tolerantes es de lo en principio intolerante. Los medios difundían encuestas *on line* que mostraban el apoyo mayoritario de la población. Pero la clave, obviamente, era la aprobación de la medida por parte del Congreso. Un estado de excepción decretado por el Poder Ejecutivo, aunque sea en nombre de la defensa más necesaria posible, ya supone ciertas objeciones; pero si esta norma que habilita a estar por fuera de la norma es además sustanciada por el Parlamento, el cerco se cierra de un modo cada vez más potente. El estado de excepción encuentra su justificación en un estado de necesidad: como si en la tensión entre necesidad y ley siempre ganase la necesidad. El problema es quién establece de modo asertórico cuándo algo resulta una necesidad. ¿Por qué la muerte de Martín desencadena en veinticuatro horas una interrupción del estado de derecho? O peor, una interrupción del estado de derecho en nombre del derecho. Cómo no apoyar este oasis legal si su propósito es necesario: proteger la democracia. Proteger la democracia interrumpiendo la democracia, que parece ser, o al menos así se lo intenta plasmar, el único modo posible de hacerlo. Claro que mi único drama en todo esto es que yo lo vi morir a Martín, pero evidentemente no importa. Y no solamente que no importa lo que yo vi. No importa que alguien haya visto, no importa Martín, ni siquiera su muerte. Podría haber sido ese acontecimiento o podría haber sido otro. Daba igual, es cierto. Pero se dio así y yo estaba allí cuando Martín murió. Yo, qué condena…

Hasta aquí la frase. La historia de la filosofía es el despliegue cada vez más extensivo de ese yo, y sobre todo su problematización: Descartes da mucho por supuesto, y en especial supone un yo que queda directamente asociado a las ideas previas contra las que Descartes quería confrontar. Ese yo, nuestro yo, cada uno de nosotros mismos nos autoconcebimos atravesados por una asociación fundamental: emparentamos el yo a cierto espacio interior donde se supone anida lo que somos. La interioridad. Esa voz que escuchamos dentro nuestro sin poder dar razón de su proveniencia. ¿Solo cerebro?, ¿solo neuronas?; o también ¿solo construcción histórico cultural gramatical de un supuesto punto de inflexión entre los diferentes

condicionamientos que nos exceden y nos constituyen? Todo bien, pero aquí se oye algo. Se oye, se intuye, se percibe, se siente. Esa interioridad que incluso ha logrado históricamente hacer del cuerpo una herramienta, algo accidental, algo de lo que disponer y por lo tanto, también indisponer. Como si el yo no fuera también cuerpo, como si eso que se oye, se intuye, se percibe, se siente no fuese también cuerpo. El cuerpo en su doblez. O a lo Nietzsche: «*todo lo profundo ama la máscara*»[65]. Porque es máscara también. Porque el adentro es el afuera, pero no queremos aceptar que el afuera sea el adentro. Por eso la metáfora de la interioridad es tan tranquilizante. No solo porque cuaja justo en nuestras intuiciones más inmediatas sino porque viene con un combo mágico excepcional que ordena y nos ordena: alma, cosmos (universo ordenado), Dios. El orden, siempre el orden, daba impresión ver a los soldados rígidamente parados mirando firmes en distintas direcciones. Una madre se los señalaba a los hijos haciendo un gesto como de celular. Creí entender que les decía, ¿ven?, ellos no están mirando los celulares como la policía. El orden, siempre el orden que en nombre de la seguridad existencial dispone las cosas de una forma y anomaliza toda otra posibilidad. No están mirando el celular como garantía purista de su compromiso con el orden. La ilusión necesaria, una vez más, de la figura sacra que, fuera de todo interés subjetivo funcione como fundamento incorruptible. Siempre, a lo largo de la historia, una figura soberana en quien confiar: el príncipe, el cura, el maestro, el médico, el jugador de fútbol que ama su camiseta, siempre la necesidad del ideal desinteresado para aplacar nuestra subjetividad desinteresada. ¿O será que esa idealización provoca, por el contrario, que entonces uno no se mueva de su propio lugar y transfiera al ídolo su propia conducta moral? Igual que el alma, el ideal de pureza introyectado y la responsabilidad histórica del cuerpo en el error y en el desvío.

Todo bien, pero esos gestos pueden generar tranquilidad como también temor. ¿O serán coextensivos? Después de Descartes, desde Kant por un lado, e incluso desde Marx por el otro, se irá problematizando al yo: por el lado de Kant, tratando de analizar entonces ese mundo interior, esto es, invirtiendo la mirada y desplegando las formas en que se halla constituida nuestra conciencia. Si Descartes tiene razón y la única certeza es el *cogito* (el yo pienso), lo que sigue es comprender su funcionamiento, separar y clarificar cada una de las partes en que se organiza nuestra conciencia. Pero al mismo tiempo y por la otra línea, comprender también cómo este tipo de metáfora de nuestra interioridad es funcional a ciertas lógicas que justifican en principio una sociedad opresiva. ¿Qué factores económicos sociales convergen en la construcción del sujeto moderno? ¿A qué modelo social corresponde este determinado tipo de autoconciencia? Y además, ¿no es toda autoconciencia al mismo tiempo siempre inauténtica? ¿No hay en cualquier intento de comprensión siempre elementos que, de por sí, ya condicionan un determinado tipo de lectura? O dicho más brutalmente: ¿no es el yo individual, auténtico y calculador una construcción del capitalismo?

Pero Descartes solo busca, una vez que arriba al *cogito* como conocimiento seguro, poder reconstruir el mundo exterior, ya que queda encerrado en su propio yo. Es como que, con la duda, ha logrado deconstruir todo sentido de lo real, alcanzando finalmente un único pensamiento cierto: yo pienso, yo existo. Lo que queda entonces es volver a darle sentido al mundo, o dicho de otro modo, lograr hacer coincidir mi mundo interior con el mundo exterior. Es que hasta aquí solo puedo dar fe de lo que sucede en mi interior, que es lo único seguro. ¿Cómo sé yo que esta idea que tengo de árbol en mi *cogito* se corresponde con eso allí afuera que creemos que es un árbol? Podría ser un sueño o un engaño del genio maligno. Estoy como encerrado en mi yo, solo seguro de lo que a mí me pasa, de lo que yo concibo y que creo que surge de mi conexión con el mundo. Pero el mundo fue puesto en duda. Si yo estoy mirando un árbol y lo comprendo como árbol, supongo que, a partir de la conexión visual con el árbol, pergeñé el concepto de árbol. Bueno, no. En Descartes se invierte, ya que lo que estoy viendo puede ser falso. Lo único seguro es el concepto de árbol que previamente tengo yo en la mente y desde el cual ahora observo y me significo como un árbol. ¿Pero cómo sé que hay correspondencia? Podría haber vencido el genio maligno y yo aquí seguro con mi yo. ¿Cómo sé que no venció el genio maligno? ¿O venció y no nos dimos cuenta? ¿O su victoria es creer que hay un genio maligno al que podemos desenmascarar y es en realidad este estado de supuesto pensamiento crítico su gran triunfo? Ay, ¿pero ahora quién podrá salvarnos? El ejército, dice la madre a sus hijos, todo por suerte volverá a estar en calma. Ya ni se podía viajar en subte…

—No; en serio. ¿Quién podrá salvarnos?

—Aquí Descartes introduce su polémica demostración racional de la existencia de Dios. Al haber cuestionado tanto todo y haberse quedado solo con su propio *cogito* (yo pienso) como fundamento, Descartes corre el riesgo de terminar en solipsismo.

—¿Qué es eso?

—La idea de que solo existo yo mismo y que todo el resto de la realidad es indemostrable. Indemostrable o funcional a mí. Como cuando era niño y pensaba que el mundo se iba constituyendo a medida que lo iba observando y que aquel punto de vista oculto a mí desaparecía por completo hasta que yo volviera a focalizarlo.

—Una niñez extraña…

—El tema es que, para poder demostrar que hay un mundo exterior por fuera de la única certeza que soy yo mismo; o sea, que ese mundo que se despliega a mis sentidos, aquí afuera, se corresponde con las ideas que yo tengo de él, necesito algún tipo de catalizador o de garante que claramente no puedo ser yo mismo. ¿Se entiende?

—Más o menos…

—Hasta ahora lo único seguro soy yo y todo lo que mi *cogito* produce, o sea, ideas. ¿Cómo sé yo que no está el genio maligno confundiéndome y donde yo creo, veo y entiendo un árbol, no hay una cucaracha gigante vestida de verde y marrón?

—¡Ah!, ok. Debo vencer al genio maligno y demostrar entonces, finalmente, que mis sentidos no me engañan, que esto no es un sueño y que aquí no hay engaño ni error.

—Exacto. Que todo eso podría suceder, pero que no está sucediendo. Para eso Descartes necesitó demostrar la existencia de Dios. Dios vence al genio maligno y entonces la correspondencia funciona…

—Es una broma.

—¿Hola, cómo va? Perdón, la interrupción una vez más. No, no es una broma, ya que no es el Dios de la fe sino la prueba racional de la existencia de un absoluto.

—Esta broma es peor…

—Descartes entiende que es posible demostrar lógicamente que Dios existe. Obviamente, sus argumentos no resisten la crítica posterior, pero en su época eran usuales ciertas argumentaciones para probar la necesidad del absoluto. Por ejemplo, el argumento ontológico: es posible de ser concebido un ente lo suficientemente perfecto que posea todos los rasgos necesarios. De ser así, debería también poseer el rasgo de la existencia, ya que de lo contrario no sería el ente lo suficientemente perfecto. Ergo, Dios tiene que existir. Su definición lo prueba. O este otro: yo poseo en mi mente la idea de Dios, que es una idea perfecta siendo yo un ente perfecto. Pero lo imperfecto, o sea yo, no puede producir una idea perfecta, o sea la idea de Dios. El problema es que, esa idea, yo la tengo en mi mente. Por lo tanto, tengo que admitir que esa idea no fue producida por mí; o sea que alguien me la introdujo.

—¿Quién?

—Solo un ente perfecto puede producir una idea perfecta. Ergo, Dios existe y él puso en mí innatamente esa idea que yo tengo.

—Son divertidos los razonamientos.

—Nunca lo pensé a Dios como divertido…

—Bueno, no importa. Si Dios existe, entonces no hay genio maligno y el mundo se reconstruye.

—¿Y si Dios fuera el genio maligno? ¿Y si el problema estuviese en creer que *pienso* es pienso, que *luego* es luego y que *existo* es existo; y que aquí hay alguien, cuando en realidad ese alguien es el cruce de tramas de sentido que nos exceden, y que incluso todo este análisis se encuentra en su estructura condicionado?

«TODO LO SÓLIDO SE DESVANECE EN EL AIRE»

(MARX)

Ya no era la hora pico, así que el vagón estaba bastante soportable. Otra vez en un subte, un día después y tanta odisea. La gente viajaba más callada, por un lado más tranquila, pero al mismo tiempo más temerosa; en ese lugar disonante que provoca la certeza de seguridad mezclada con el sentirse permanentemente vigilado. El precio de la seguridad es siempre el mismo: uno también puede ser culpable. Claro que uno sabe que es inocente y por eso transita tranquilo. Como esa madre con sus dos hijos, como ese señor abducido por un juego en el celular, como cualquiera, hasta que un día una laguna en el derecho, o un error administrativo en un documento, o la necesidad de fomentar algún acontecimiento público para instalar un clima, distienden la frontera. Y así, el inocente se vuelve culpable y uno no entiende, si siempre hice las cosas bien, lo que dice la tele, lo que se conversa en el barrio, lo que todos compartimos en el grupo de whatsapp como un comportamiento normal. Si es tan evidente quienes somos los normales y quienes hacen las cosas mal, no entiendo por qué me tocó a mí, debe haber un error porque el bien siempre vence. Primero, harían falta muchas más vidas para terminar de comprender la indiscernible distancia entre un bien y un mal que siempre se tocan; y segundo, no, no hay un error: hay que detener por lo menos a diez personas por hora, no importa por qué, ni quiénes, ni dónde. Tanto texto teórico escrito sobre el tema y ahora, cuando lo ves encarnado, no lo reconocés. Te juro que hubiera querido que la detuvieran a la madre, se lo merecía, pero bueno, no se les puede echar la culpa a las estructuras y después enojarse porque alguien está enajenado.

En cada estación había grupos de soldados alrededor de los molinetes vigilando las boleterías. En la segunda estación de mi recorrido vi un grupo de personas detenidas. El subte se detuvo y quedamos enfrente, mirando los cuerpos erguidos contra la pared, algunos esposados, otros no, pero todos cabizbajos, avergonzados, adiestrados. Los observamos en silencio como entendiendo que era imposible entender. Pero la madre seguía murmurando sobre los niños, encorvándose sobre ellos para que nadie los escuchara. El más grande me miró en un momento con cara de nadie elige a sus padres, o eso quise creer yo observando su gesto de tedio.

Enajenados. Siempre me gustó la palabra. La presencia de la ajenidad, pero no como una falta sino como una disposición de poder: no el otro débil, sino el otro poderoso. Algo otro que me oprime, que me toma, que me produce, que me da ser, ni siquiera que me saca de mí mismo, sino que constituye como un sí mismo. ¿Pero que es un sí mismo? ¿Hay un sí mismo? Y si así fuera, ¿cómo me relaciono con el otro?

Porque aquí el otro no me solicita sino que me domina, dispone de mí, pero para su propia expansión. Dispone de mí enajenándome, o sea, haciéndome creer que hay un sí mismo. Y que coincide conmigo. Y que es autónomo. Y que es libre. Y por sobre todo, que nadie dispone de mí.

Interesante conflicto entre un uso cotidiano de la palabra *enajenación* o *alienación*, como alguien en estado de desesperación, de crisis nerviosa, o de un sacarse de sus lugares propios: estoy enajenado con el trabajo, no pienso en otra cosa, no puedo conectar con mis cosas; y por otro lado, este uso conceptual: enajenados estamos todos los que nos encontramos tranquilos, cómodos, en paz y seguros, asumiendo que elegimos este trabajo que nos representa, que elegimos esta sociedad donde nos realizamos, que decidimos permanentemente sobre nosotros mismos. Enajenados estamos los que creemos que lo que es no esconde otra cosa que lo que se nos manifiesta siendo. Otra vez el genio maligno cartesiano. Otra vez la caverna de Platón. Otra vez la ilusión del río de Heráclito. (¿No será toda la filosofía solamente un mismo motivo resignificado infinitas veces?) ¿Y quién me enajenaría? ¿Quién me hace creer que estoy siendo libre cuando no lo soy? ¿Quién me hace creer que ahora estoy más seguro cuando solo veo soldados por todos lados? Mamá, los soldados me dan miedo, dijo en voz alta el nene que me había mirado. Muchos pasajeros lo miraron ahora a él. La madre se puso muy nerviosa y lo acalló apretujándolo sobre sí. Contra una puerta un joven de rastas lo acompañó: tranqui, capo, a mí también. Vi que el niño, a pesar de la tensión de la madre y de su propio miedo, se sintió un poco aliviado. Tanta cháchara igualmente en algún punto hace eclosión. Si la enajenación fuera tan perfecta nunca habría una fisura; o peor, hasta se pergeñarían fisuras funcionales: no habría fisuras porque hasta las fisuras serían parte de la enajenación. Pero al chico, el soldado le da miedo, mientras que a su madre le da paz: ¿será todo parte del mismo dispositivo? Y siempre la pregunta indebida de la filosofía: ¿por qué *hay* soldados?

Hay un texto de Paul Ricoeur donde el autor agrupa a Marx, Nietzsche y Freud bajo el mote de «*maestros de la sospecha*», también conocidos como «*la escuela de la sospecha*»[66]. El texto está dedicado a Freud y por eso hay más un interés por mostrar a estos tres pensadores como críticos de la idea de la conciencia; esto es, de la idea de la conciencia como un ente autónomo y, por eso, escindido de sus determinaciones constitutivas. O sea, la conciencia también es un *constructo*. Algo al mismo tiempo difícil de comprender mientras sigamos entendiendo que toda construcción a su vez es fruto de una conciencia: ¿quién construye la conciencia sino otra/s conciencia/s?

Pero hay en este juego circular la posibilidad cuando menos de restarle fuerza a la voluntad individual y sobre todo a la convicción racional de autodeterminación de la conciencia; o sea, a que somos dueños de nosotros mismos. Somos y no somos dueños. Somos y no somos causa. Hay estructuras que nos exceden y determinan, pero que en tanto estructuras han sido establecidas por el ser humano. Claro que la

circularidad molesta. Ricoeur visualiza que los tres pensadores denuncian la omnipotencia de la conciencia invisibilizando su carácter histórico, cultural y hasta corporal: las razones económicas en Marx, la acción de la voluntad de poder en Nietzsche, el inconsciente freudiano.

Pero, además, como en el caso de nuestras frases, una categoría o título dispara toda una serie de aperturas de sentido que permiten reordenamientos conceptuales: es cierto que estos tres pensadores son pilares de una actitud de sospecha que cruza la crítica filosófica tradicional con la facticidad de su tiempo. Hacer filosofía siempre es estar en el lugar de la sospecha, del desenmascaramiento; pero es evidente que los enmascaramientos se reconfiguran con las épocas. La sospecha platónica y la sospecha marxista pueden tener algunos marcos en común, pero hablan de mundos distintos. De ahí tal vez lo extemporáneo de la filosofía, que permite usar categorías platónicas o marxistas solo vigentes para su mundo histórico, de modo no histórico; o más bien transhistórico, y desposeyéndolas de su facticidad, utilizarlas entonces como metáforas para comprender narrativamente coyunturas de otro tiempo. Hay una singularidad en la sospecha decimonónica, hay un capitalismo industrial pesado emergente, hay una modernización que arrasa con tradiciones ancestrales, hay nuevas dolencias colectivas, desconfiguraciones existenciales. Hay electricidad, hay ferrocarriles, hay nuevas formas de explotación.

Pero también hay una *historia* que se enlaza, ya que si algo entienden los maestros de la sospecha es la concatenación de acontecimientos *históricos* que hacen del presente siempre un relato tipológico; esto es, la sustanciación narrativa de relatos previos. Tal vez la peor de las sospechas es que somos protagonistas de relatos que otros escriben y de los cuales sin embargo nos sentimos sus autores. Por eso, al mismo tiempo, lo más radical de estos pensadores es haber comenzado a horadar aquel lugar donde más se asienta la posibilidad de construcción de nuestro sentido común: en la idea misma de naturaleza.

El subte llegó a la estación Federico Lacroze y muchos pasajeros bajaron, otros quedaron y otros pocos subieron. A veces me da la impresión de que las estaciones son las excusas para que los subterráneos hagan su ronda: ir y venir, y volver a ir y volver a venir. Siempre de paso. Como en ese cuento de Cortázar donde un repentino embotellamiento creaba otro orden que, al par de unos días, se desordenaba para volver al orden original. Y en el medio pasaron cosas, sucedió algo que se vivió en su potencia máxima para luego desinflarse. El subte todo lo fluidifica, todo lo transitoriza, todo lo vuelve contingente. Recuerdo a un preceptor en la secundaria que ante el temor que nos causaba el jefe de preceptores nos decía: imagínenlo en un subte, transpirando en verano, sofocado por los otros pasajeros. No es nadie. Cada vez que les grite, cierren figuradamente los ojos e imagínenlo: todos viajamos en subte, todos nos vamos a morir.

Marx desnaturaliza. Tal vez sea lo más radical de su filosofía. Todo lo que vivenciamos como algo propio de la naturaleza tanto de las cosas como del ser

humano es desenmascarado como un mecanismo de poder. Marx visualiza el carácter ideológico de todo aquello que en la vida cotidiana descargamos de ideología. Marx entiende que la principal necesidad del poder es internalizarse ocultando su interés. La desnaturalización es la clave para que aquellos que viven una situación de injusticia no la visualicen y, por lo tanto, no reaccionen. Solo se trata de eso: de que no reaccionen. O peor, de que se asuman ciertos criterios fundantes como naturales para que así hasta el más perjudicado lo crea inamovible, inmodificable. Hay subte porque hay estaciones y no al revés: hay estaciones porque hay subte. Sí, no tiene sentido, ¿cómo puede alguien pensar que primero está el viaje y después los lugares? ¿O no es la vida un incesante sucederse de situaciones? Pero, ¿será así? ¿Y si fuese al revés? Si nacemos para morir, ¿no podríamos pensar la existencia como un viaje infinito al que intentamos darle sentido, y detener estableciendo paradas, acontecimientos, situaciones? Si nacemos para morir, ¿no son por ejemplo los cumpleaños, entonces, más que reacciones desesperadas para que la cosa se detenga?

Con lo cual la pregunta se invierte una vez más: ¿a quién le conviene un determinado tipo de orden frente a otro? O también, ¿por qué conviene que se crea que un orden es algo propio de la naturaleza misma de las cosas? No este o aquel orden, sino que haya orden, y que se lo crea único. Los órdenes buscan reproducirse a sí mismos. Buscan perseverar en su ser. Para Marx, hay un orden más elemental, pero no por eso natural, que prevalece al resto, y a partir del cual el resto cobra sentido: el orden económico. O mejor dicho, la organización social del trabajo que coacciona a la gran mayoría de la población a trabajar para que una minoría se beneficie con el fruto de esa labor. Para lograr este consenso de opresión, el poder necesita, según Marx, naturalizar ciertos conceptos que en su inmutabilidad traman un sentido común que justifica la explotación del hombre por el hombre. Hace falta naturalizar nociones como individuo, propiedad privada, familia, patria, libertad individual. Toda una sinfonía ideológica tranquilizante, aseguradora, ordenadora, y sobre todo simple de comprender. ¿Cuánto tardamos en aprender el diccionario de criterios, prácticas y ritos que nos constituyen como sujetos? Nada. Ni siquiera llegamos a aprenderlos. Ya los tenemos instalados, preconfigurados…

Claro que, si desnaturalizamos tanto, la sensación es de un vértigo insostenible. ¿Por qué preferir que se nos caiga el mundo, si el mundo funciona tan bien así? ¿Por qué preferir que todo lo sólido se nos disuelva en el aire?

«*Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo*». Así comienza *El Manifiesto Comunista* de Marx y Engels de 1848, publicado en su primera edición de forma anónima y editada con la firma de sus autores solo en 1872. Pero, ¿por qué un fantasma? ¿Qué es un fantasma? ¿Cómo recorren los fantasmas? El subte no reanudaba el recorrido. Los cuerpos deseaban que el viaje continuara, pero el subte no arrancaba. Comienza a darse entonces algo así como un malestar general, un tedio

por estar ahí y no poder disponer. El cuerpo que hace fuerza para que la cosa se mueva, pero no se mueve, y una vez más uno entiende por enésima vez que nunca nada depende de uno y que, por más fuerza que se haga, la cosa no se mueve. Recién allí reparo que mi celular estaba sin batería y que no la había recargado durante la noche. La incomodidad motiva también a la búsqueda de cualquier acción como para llenar de contenido lo que se ha abierto. Es que se ha abierto lo abierto. Y eso es lo insoportable. La percepción del momento antes. El sujeto en su constitución. Lo abierto llama a algo: un celular, un libro, un recuerdo, observar entre los pasajeros con quién tendrías una fogosa relación sexual, algún sticker pegado en la pared, la señalética de las estaciones. Lo abierto llama y ese algo nos constituye como sujeto, y sin embargo antes está la llamada. ¿Quién llama?, ¿podría no llamar? Si todo sujeto se va configurando en la necesidad de rellenar ese hiato ontológico originario con algún sentido, que más que un sentido se vuelve solo un medio para que el sujeto se conforme, ¿no somos todos entonces fantasmas?

El chico de rastas se me acercó. Mi aspecto derruido, evidentemente, le dio confianza.

Estamos fritos, me dijo, mirá que en la escuela, cuando estudiaba la historia argentina y veíamos lo de la dictadura y todo eso, me acuerdo que con unos compañeros decíamos qué suerte no haber nacido en esa época. Igual le temo más a esto, ¿entendés?, la democracia que llama al ejército para que la cuide, un suicidio inducido. Perdón que te hable así, te tengo visto de algún lado. Pero justo en ese momento en la zona de boletería se produjo una corrida y nos agolpamos sobre la puerta y las ventanas. Vimos cómo tres soldados, con sus rostros siempre impávidos, traían finalmente a una mujer, que parecía como de cincuenta años, que no paraba de insultarlos: milicos hijos de puta, hijos de puta. Los insultaba y lloraba, como quien no puede creer estar vivenciando lo que ya creía acabado. La madre volvió sobre su hijo mayor: ¿ven?, no se insulta a los soldados. Estoy convencido de que, si no hubiera estado en ese momento con tanta cosa en la cabeza, no me hubiera reprimido tanto, y hubiera saltado sobre la yugular de la madre (aunque sea simbólicamente); pero todavía pude reprimirme, por suerte, y seguir siendo sujeto: sujeto sujetado.

Pero mamá, le respondió el chico como recitando de memoria, el pueblo tiene derecho a resistir cuando el poder no es legítimo. El chico de rastas empezó a aplaudir como loco con una cara de felicidad infinita. La madre se puso toda colorada y quedó inerte, como no pudiendo reaccionar frente a tamaña respuesta. El vagón entero concentró su atención en ese diálogo. ¿Quién te dijo eso?, pudo a tientas susurrar la madre. Lo aprendí en la escuela, ma, respondió la inocencia hecha niño, me saqué un diez en esa prueba de Ciencias Sociales.

¿Por qué un fantasma? ¿Qué genera la posibilidad del comunismo en la mente de quien tiene normalizado al capitalismo como la forma natural de comportamiento humano? ¿Qué genera la crítica de Marx a ese tipo de orden que de tan instalado en nuestros huesos resulta imposible vislumbrarlo como contingente? El movimiento

conceptual que provocan las ideas de Marx hacen tambalear las peores (o mejores) estructuras: aquellas que desde su invisibilidad nos proveen la seguridad cotidiana. ¡Cómo que esta remera puede no ser mía!, ¡cómo que por mi trabajo no recibo una retribución directa!, ¡cómo que hay algo más importante que mi familia y que la patria!, ¡cómo que mi salario siempre es injusto!, ¡cómo que la religión, el arte, la escuela, el derecho y el Estado, entre otros, no son más que estrategias para consolidar una injusta relación de explotación!, ¡cómo que lo que pienso, siento y deseo, no es lo que yo pienso, siento y deseo, sino lo que otros necesitan que pensemos, sintamos y deseemos! Recuerdo una vez en casa de mis padres, describiendo el comunismo en una merienda ante un grupo de amigos de ellos. Recuerdo que uno, que siempre me había caído muy simpático, simplemente me miró a los ojos y me dijo: eso es delincuencia. Tal vez sea la única forma de poder darle forma a lo que le quita toda forma a lo que uno tiene ya formado: colocarlo en el lugar de la ausencia, de la falla, de la falencia (en el término delinquir etimológicamente hay una presencia de la palabra *falta*). La desnaturalización de la propuesta de Marx provoca una mezcla de angustia, miedo y desesperación; provoca lo mismo que provocan los fantasmas: los fantasmas aterran. Y el terror no se agota en la contrapropuesta de un supuesto comunismo frente al capitalismo naturalizado; el terror se nos impone cuando nos damos cuenta de que nada es natural y que todo orden persigue siempre un propósito de control, o como mínimo, de abdicación existencial.

Todo puede ser de otra manera. Eso es insoportable. Pero el primer paso de conmoción se produce cuando nuestra propia cotidianeidad se nos desmorona. ¿Por qué no arranca el subte?, cambió prontamente la madre de eje. Señora, la felicito por su hijo, la abordó el joven de rastas. La madre entendió la ironía pero no pudo consigo misma: gracias, mi hijo fue abanderado. ¿Te puedo preguntar algo?, fue por más decididamente el amigo de rastas dirigiéndose al niño, ¿vos entendiste lo que dijiste? Pero justo la mujer detenida logró zafarse de los soldados y, cuando se disponía a escapar, uno de ellos le pegó violentamente con la culata de su fusil en la cabeza. Todos mirábamos impávidos la escena, sin creer lo que estaba sucediendo. Muchos empezaron a insultar a los militares, mientras yo logré escuchar que el soldado golpeador vociferaba: me pegó una cachetada. El muchacho de rastas fue de los primeros que salió del vagón junto con un par más intentando cercar a los soldados, que rápidamente formaron como una figura militar de ataque. No podía creer estar presenciando esa escena en un país democrático. No podía creer estar presenciando esa escena. No podía entender a esta altura lo que significaba una democracia que, para supuestamente salvarse, se autodestruía. Pero sin aviso, las puertas del vagón se cerraron y el subte continuó su marcha, dejando a muchos en la estación. El nene me miró y me respondió a mí: obvio que entiendo lo que digo. El Estado siempre va a ser cómplice de las clases dominantes.

Llegamos a la estación Tronador. ¿Y Julia? ¿Y Martín? ¿Y la angustia?

—¿Por qué un fantasma?

—En primer lugar, por la invisibilidad. La clase obrera es una clase invisibilizada en tanto no se la reconoce en su lugar de expropiación. Se considera que el obrero en el capitalismo tiene los mismos derechos que el resto de la ciudadanía y así se opaca una variable fundamental para comprender su entidad: el obrero no es un ser libre que puede negociar sin determinaciones sus condiciones de trabajo. No vemos al explotado. Consideramos en todo caso que ese supuesto lugar desigual es propio de la naturaleza de los vínculos humanos; y para peor, dotamos a la estructura de un aparente lugar de partida igualitario.

—No entiendo.

—Hay una negación en el obrero, en el dominado, en todo aquel que ocupa un lugar de complementación material. Suponemos una condición original donde todos somos iguales y desde donde, en virtud de nuestros méritos, vamos ocupando lugares en la escala social. Desde esa perspectiva, nadie nace explotado o desigual, sino que se llega a la desigualdad como consecuencia de la competencia natural propia de la especie…

—¿Qué competencia?

—¡No estoy defendiendo esto! ¡No me apures! Solo estoy argumentando, explicando las razones que aduce el capitalismo para legitimar la desigualdad social. De hecho, es esta invisibilización la que hace del obrero un fantasma: nadie puede verlo desde esta perspectiva. Es más, provoca un fuerte enojo su falta de agradecimiento: ¡cómo, en lugar de agradecer el trabajo concedido, se queja de una injusticia estructural!

—¿Y cuál sería la injusticia?

—La explotación. Un término que conviene pensarlo técnicamente y no moralmente. Explotación es extracción de plusvalía; o sea que alguien trabaje a cambio de un salario que solo cubre un porcentaje muy bajo del valor de lo que se produce. Cuando un capitalista te contrata, nunca te va a pagar por la totalidad del valor de tu trabajo, sino no te contrataría: necesita siempre quedarse con su ganancia. Pero su ganancia sale de tu trabajo. Vos estás trabajando de más para que él se lleve su ganancia. Suponete que trabajás ocho horas para producir diez pares de zapatos, y que esos zapatos se vendan luego en el mercado a un valor. Lo que a vos te va a llegar de ese valor es infinitesimal (el salario), cuando en realidad, en términos ontológicos, el valor de cualquier cosa surge del trabajo puesto en ella. Eso es explotación: que otro se quede con el fruto de tu labor. Y más allá de cuánto sea esa ganancia (que, en general, la diferencia es abismal), lo que está mal diseñado para Marx es el sistema: ¿por qué alguien (descontale los costos) se tiene que llevar sin hacer nada (o casi nada) el valor de mi trabajo? Y es más, comprarle a alguien su

fuerza de trabajo ya es de por sí una situación de injusticia, ya que el que la vende lo hace porque no le queda otra. Lo hace para no morirse de hambre.

—¡Tremendo! Pero as, lo que está corrompido, es el sistema en su totalidad. No hay salida.

—Exacto. No hay reforma al sistema, sino solo revolución. Barajar y dar de nuevo. ¿Te das cuenta por qué entonces la metáfora del fantasma? Y además, te agrego, la clase obrera, por esto mismo, es inclasificable. No sabés si son seres libres o esclavos, autónomos o dependientes. Siempre en la frontera. Como los fantasmas. No sabés si están vivos o muertos, o en la frontera entre la vida y la muerte. No sabés si son seres humanos o espectros, reales o imaginados. La clase obrera es un hecho irracional. No encaja. No encaja en la racionalidad moderna de un ser autónomo cada vez más dueño de sí mismo. Sobre todo, no encaja cuando exige. Y peor cuando toma conciencia de sí.

—Claro —¿hola, como están los dos?—, y en ese caso, como decían antes, aterra. Es fantasma porque su reclamo es de tal radicalidad que desmorona nuestras intuiciones cotidianas básicas, y entonces nos asusta como cualquier fantasma que desafía lo reconocido. Porque, si como vos decías, hay una explotación estructural, en realidad el problema estriba en partir históricamente siempre desde la desigualdad en la distribución de la propiedad. Hay una distancia insalvable entre lo teórico y lo histórico, concreto y material: todos los seres humanos son seres iguales conceptualmente, pero en los hechos nacemos en situaciones sociales desiguales. Y eso no se compensa nunca. Ni siquiera el Estado, que debería, creo, propender a la compensación, lo hace, sino todo lo contrario, termina siendo funcional a los intereses dominantes. Por eso se cae todo el sistema, ya que este hilo conceptual conduce a rever los estamentos mismos de nuestro sentido común: la extracción de plusvalía, por ejemplo, pone ya en crisis la legitimidad de la propiedad privada.

—No entiendo cómo pensarnos a nosotros mismos, a nuestro vínculo con el otro y nuestra conexión con las cosas, por fuera de la idea de propiedad privada.

—Eso también generan los fantasmas: extrañamiento…

Todo lo sólido se desvanece en el aire. Así, sin más. La angustia. Se supone en algún lugar (repito: se supone) que tendemos a lo sólido. ¿Por qué? No sé. Si lo sólido es un tránsito. Si en términos absolutos venimos del aire y vamos hacia el aire. O desde antes del aire y hacia después del aire. La angustia porque todo al final igual se desvanece. Es que, por más angustia, igual se desvanece, se vuelve vano, vacuo, vacío. En la palabra *desvanecer* no solo está el vacío sino lo vano, lo que igual no se logra, como si el morir fuera una impotencia, algo que nos interrumpe y nos imposibilita. ¿Pero quién dijo que la vida tiende a lo sólido y no a su perpetuo desvanecimiento? Lo sólido garantiza estabilidad, identidad con uno mismo. El

conocimiento, por eso, aspira a lo sólido, a los conceptos fuertes, a las leyes que en sus regularidades explican todo fenómeno.

En todo caso, en una realidad que en su devenir se anonada, la búsqueda de solidez nos reconfirma en nuestra trascendencia. Algo se destaca de lo corrompible, algo que se escinde de lo que decae y pelea por su ser. Ese algo, esa metáfora, ansiolíticamente nos calma. Si el recorrido suponemos que ha sido desde lo etéreo a lo sólido, desde lo informe a lo firme, lo que no puede suceder es que lo sólido se desvanezca. Afirmarse a la solidez, aunque a sabiendas de su impostura, para no ir vislumbrándonos en nuestra disolución. ¡Cómo dar un paso sino sabiendo que somos solo un *impasse* entre la nada y la nada! Pero podría ser al revés: ¿y si solo pudiéramos dar un paso porque somos entre la nada y la nada? Y además, ¿quién dijo que dar un paso era lo importante?

En realidad, venimos decayendo; esto es, la historia de nuestra historia es la historia de una caída. Las metáforas de la metafísica nos han arrojado a una caída infinita. Es cierto que deconstruimos para intuir por dónde se han producido las diversas construcciones, pero ya estamos puestos en un mundo de solidez. No hubo elección. Nacimos de un padre y una madre, nacimos en una familia. Nacimos en un mundo de entidades que ya siempre significan algo. Al desvanecerse lo sólido, retorna la angustia, porque la angustia siempre tiene la forma del retorno. Casi como si crecer fuese una forma de desidentificación. Desidentificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire. Ya nada es lo que era, o sea, todo puede ser de otro modo y de hecho lo está siendo. Nada sobrevive al tsunami del desvanecimiento: ni la patria, ni la familia, ni la propiedad, ni el sexo. Pero esta libertad marea. Lo humano siempre en esa oscilación prudente entre la pérdida de todo orden y el llamado desesperado a que algo se mantenga firme. Traicionando todo el tiempo su propia traición. Una oscilación que en algún momento pierde la posibilidad de su dominio, ya que «*no es la conciencia la que determina su ser sino el ser el que determina la conciencia*»[67]. ¿Y entonces? ¿Por qué lo sólido se desvanece? ¿Quién o qué lo disuelve? Y si es en el aire, ¿queda algo?

La frase se encuentra en la primera parte de *El Manifiesto Comunista*, que lleva como subtítulo «Burgueses y proletarios», donde se va desarrollando principalmente la historia reciente de los cambios materiales, tecnológicos y económicos que se fueron produciendo con el capitalismo. El libro, escrito como un programa de acción, desde 1872 aparece ya no anónimo, con los nombres de Marx y Engels, y se vuelve algo así como la mejor síntesis de la crítica marxista al capital. De alguna manera, el lenguaje de *El Manifiesto* inaugura una semántica en la cual aún estamos arrojados. Como explica Horacio Tarcus[68], sus términos son aquellos con los que aún pensamos la política: clase social, modo de producción, lucha de clases, dominación, revolución. Y en su necesidad de describir los cambios que se fueron produciendo con la instalación del capitalismo industrial, Marx delinea, al decir de Marshall Berman[69], una conflictiva caracterización de la experiencia de la modernidad.

¿Suma o resta que todo lo sólido se desvanezca en el aire? ¿No hay en el debilitamiento de las estructuras macizas e inmutables de la tradición, un comienzo de emancipación de lo humano? Claro que el problema se complejiza: ¿es la modernidad una experiencia emancipadora? O peor, ¿se puede pensar al capitalismo con un momento de positividad, que destruyó los viejos dispositivos dogmáticos? ¿Podríamos leer, con Berman, que hay en *El Manifiesto* cierta lectura deslumbrante por parte de Marx de los cambios que impulsa el sistema capitalista?

Es que en el relato de las transformaciones que va forjando el capitalismo se entremezclan cuestiones materiales y existenciales. El capitalismo despoja aura, profana, desencanta, seculariza, desdiviniza, pero sobre todo materializa. Hay una intrincada relación entre capitalismo y modernidad, que va horadando la solidez de aquellas bases sobre las cuales se venía sosteniendo ancestralmente nuestra cultura. Como dijo Daniel Bell[70], la modernización capitalista provocó al mismo tiempo la atenuación de los imaginarios existenciales: la transformación incesante de la máquina sigue la misma lógica que la transformación incesante del espíritu. Y así como en nombre de la acumulación capitalista van cayendo todos los parámetros morales, del mismo modo, en nombre de la liberación van cayendo todos los parámetros: morales, políticos, culturales. La modernidad provoca un cisma cultural, sobre todo porque se pone en guerra contra sí misma.

¿De qué hablamos? Como bien propone Gianni Vattimo[71], se necesita una secularización de la secularización, una hipersecularización. El capitalismo desplaza al viejo mundo, pero se consolida desde su fugacidad como nuevo orden. Muere el rey, pero se diviniza la sociedad del trabajo, de la producción y del consumo. Y el problema de fondo no se resuelve: ¿por qué hace falta un orden? Como expresa el mismo Marx en un libro de la juventud, *La cuestión judía*: se salió de un mundo religioso que fomentaba una contradictoria doble vida (todos iguales ante Dios, pero desiguales ante la ley) y se ingresó a un mundo secular donde la doble vida permanece (todos iguales ante la ley política, pero desiguales en la estructura económica). ¿Se trata de revolucionar este orden o de revolucionar el orden en sí? ¿Hay un orden natural o la naturaleza es la metáfora más eficiente para instalar un tipo de orden? ¿No será esta experiencia de modernidad funcional a las formas en que se desarrolla el capitalismo?

Pero en cada una de las estaciones la escena se repetía: los soldados replegándose y cada vez más gente acechándolos, tomada por una fuerza que superponía enojos, vocación democrática y hasta el hartazgo con una realidad cada vez más evidentemente manipulada. La filosofía de la sospecha no da respiro. Todo, pero absolutamente todo es puesto a disposición de un gran entramado que casi siempre es conspirativo. Y así, desmantelando conspiraciones se echa a mano a más conspiraciones. Si la deconstrucción de la conspiración solo es posible desde la

hipótesis de otra conspiración, quien gana seguro es la conspiración. Ponele que todo está diseñado como una gran matrix para dominarnos; ¿hace falta que haya alguien, personas, detrás de ese gran dispositivo? ¿No recaemos entonces en lo mismo que se está cuestionando? Porque una cosa es sostener que la verdad es un mito, que no podemos no vincularnos con la realidad sino en la forma del mito, y que esa imposibilidad anida en la propia estructura de nuestro lenguaje, o sea de nuestro pensamiento; pero otra cosa es poner como causa de todo este operativo a alguien concreto, el señor Pindongo, la empresa Pindapoy, o lo que sea. Es que cuanto más personalicemos el poder, más lo vamos a sentir aprehensible, y por eso combatible; pero cuanto más se nos vuelva una estructura, más se nos difumina, se nos esfuma, o peor, se nos internaliza, se nos vuelve propio, y se apropia de nosotros. Por eso la conspiración tiene algo de farmacológica, un ansiolítico ideal que ordena el mundo en su ideal: claridad absoluta sobre quiénes son los amigos y quiénes los enemigos, desestimando que ambos conceptos se confunden. Claridad absoluta adentro aunque afuera todo esté oscuro.

El Congreso en sesión extraordinaria, muy presionado por la opinión pública, promulgó el estado de sitio en consonancia con el Poder Ejecutivo. Toda la oposición estuvo de acuerdo en que, ante los sucesos de Martín en el subte, el país necesitaba de un cuidado especial, de un tratamiento ejemplar. Martín había desenrollado una madeja sin fin: se había constatado en menos de veinticuatro horas la existencia de una red terrorista que en cualquier momento asaltaba el poder en nuestra Argentina bendita. Los expertos en seguridad mostraron todas las pruebas, debidamente clasificadas y pedagógicamente explicadas en los medios para que todos los argentinos entendamos de una buena y definitiva vez dónde está el mal y dónde está el bien.

No hubo fuerte rechazo a la medida, nadie del cuerpo político institucionalizado se opuso, salvo por un grupo de referentes marginales que rápidamente fueron apartados desde el consenso público, o por delirantes o por cómplices.

El estado de sitio decretado llamaba a las fuerzas armadas a hacerse cargo de la seguridad interior. La clave del estado de excepción siempre es la misma: ante la amenaza de subversión de las instituciones, se habilita una zona por fuera de la ley que resguarde a la ley de sus propias debilidades. De última, se habilita desde la ley a las fuerzas armadas a ponerse por fuera de la ley para cuidar el orden, o sea, a la ley. Incluso, el acto legal por el cual se les concede esa prerrogativa de poder incluye su lugar de exclusión. Ha sido legal la promulgación de la ley que llama a las fuerzas armadas a suspender la ley para cuidar la ley.

Es el clásico «necesito un tiempo de distancia» que uno de los de la pareja propone para supuestamente salvar la pareja. Resultados posibles: 1) se rompe la pareja; 2) se sostiene el estado de suspensión indefinidamente; 3) se regresa, pero la pareja incorpora ese momento de separación como un trauma. O sea, no se salva.

Cuando llegamos al final del recorrido, en la estación Rosas, el cuadro ya era de lucha cuerpo a cuerpo. Por suerte hasta ahora ningún soldado había disparado, aunque el desenlace más temido era inminente. El niño se le zafó a la madre para ir a insultar, junto con el resto de la gente, a los soldados. Busqué la cara desfigurada de la mujer, pero no la encontré: ya era otra. Bien agarrada de su hijo menor, miraba consternada la escena. Algo del orgullo por ese diez en Sociales tiene que continuarse al ver a un niño de once, doce años, desde atrás, amontonarse con una primera, para él, expresión del «pueblo» e insultar casi en voz baja a quienes —él por suerte entiende, gracias a la escuela— desafían la soberanía popular. O tal vez no y a la madre solo le dio una protolipotimia, absolutamente desbordada por la situación, quedando así, medio paralizada, mientras la estación Rosas en los andenes se va pareciendo cada vez más a la guerra de Vietnam, con corridas por todos lados, objetos que empiezan a volar por los aires y la espera por el disparo anhelado, de uno y otro lado, que nunca llega.

Abramos la frase. Dice el texto: «*todo lo sólido se desvanece en el aire y todo lo sagrado es profanado*». Asociamos naturalmente *sagrado* con sólido y *profanar* con licuar, debilitar, disolver; pero sobre todo, toma más fuerza el planteo binario que hace del primer factor algo jerárquicamente mayor, o por lo menos, pleno, ya que del otro lado del esquema vamos tendiendo rápidamente al nihilismo: profanar es desvanecerse en el aire, o sea, devenir nada. ¿Pero es *tan* así? ¿No hay incluso en el marxismo un llamado a la profanación de las estructuras que vienen reproduciendo un orden estático legitimador de las diferencias sociales? ¿No son justamente la propuesta de Marx y su sospecha las que, con el objetivo de la desnaturalización, nos reconcilian con el cambio permanente, con la contradicción? O dicho más brutalmente, ¿se trata de propender a un ejercicio de profanación permanente o de subvertir estas estructuras para imponer otras? ¿Se trata solamente de un cambio de estructura o de la conciencia del carácter contingente de toda estructura?

Abramos un poco más. «*Todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profanado, y los hombres al fin se ven forzados a considerar* serenamente *sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas*». Tal vez, la profanación desidolatre tanto concepto cerrado y permita abrir una reconfiguración de los lazos sociales por fuera del sentido común establecido. Tal vez profanar aquellas verdades incólumes que justificaban y ratificaban la explotación de clase permita que nos repensemos desde otro lugar en tanto seres humanos en relación a lo que hacemos. Profanar para restituirnos: ¿pero hay un origen? Profanar lo incuestionable para poder pensar desde otras múltiples maneras. Profanar porque lo sólido busca permanecer en la tierra y por eso hay que hacerlo volar por el aire. Serenamente…

En realidad, Marx está describiendo la diferencia específica del mecanismo capitalista, que lo distingue de otros modos de producción. Una revolución incesante

de los medios de producción animada por una búsqueda de acumulación continua, no deja nada en pie. El objetivo acumulativo del capitalismo prioriza en todo trabajo su aspecto productivo a despecho de su faceta vocacional. No se trabaja para la autorrealización sino para la expansión de capital, o sea, para su crecimiento exponencial. El objetivo primordial del capitalismo es la acumulación permanente y por eso todas las prácticas cobran sentido en función de ese objetivo. Así, las tecnologías presentes en las herramientas de trabajo deben ser siempre renovadas, revolucionadas, para que puedan seguir creciendo en sus resultados. El capitalismo se expande cuando innova, y sobre todo cuando esa innovación permite un salto exponencial en la capacidad acumulativa. Conclusión: todo se vuelve viejo muy rápidamente, ya que el deseo del capital es ir expandiéndose de modo radical. Ninguna fábrica, ninguna organización del proceso productivo, ninguna táctica de *management* puede ser idéntica a sí misma durante mucho tiempo. Solo lo nuevo garantiza el desarrollo de la productividad. La clave del capitalismo es la revolución permanente.

Uno de los soldados finalmente trastabilló y cayó al suelo. La masa se le fue encima de inmediato. Entre ellos, el niño. La madre comenzó a gritar desaforada, mientras muchos pasajeros clamaban para que no le hicieran nada al soldado. ¡No lo maten!, gritó un señor anciano a mi lado, ¡eso nos convierte en lo mismo! Por suerte parece que el grito hizo efecto, o por lo menos eso quise creer yo, al ver que el cúmulo de gente se iba enderezando con lentitud y el soldado, un poco con vergüenza, terminó zafándose a codazos y volviendo a su formación con dificultad. Su rostro ya tenía vestigios de sangre. ¿Vos decís —se me acercó el señor a hablarme — que este acto de humanidad lo va a impactar de alguna manera en su vida y, después de una crisis grande, dejará las armas y pondrá un negocio de comida saludable? Subí mis hombros sin darle lugar a su humor, más preocupado en realidad por entender por qué el señor, y antes el joven de rastas, se me acercaban a hablar habiendo tantas personas en el lugar. ¿Tendré algo? ¿Daré confianza con mi forma de pararme? Ni siquiera habíamos salido del vagón. El niño corrió hacia su madre y se abrazaron: ¿no sabés, mamá? ¡Pude tocar el arma! La mamá finalmente empezó a llorar y entre sollozos pudo decirle a su hijo: creí que lo mataban. El chico le respondió como al pasar: ¿estás loca?, si la vida es sagrada…

¿Qué es lo sagrado que se profana según Marx? La revolución incesante de los medios de producción, inédita dice Marx, se lleva puestas todas las estructuras institucionales vigentes. Lo que comienza siendo una innovación tecnológica al servicio de la productividad industrial termina siendo un resquebrajamiento superestructural de los vínculos sociales y, por ende, de sus formaciones institucionales. Lo que comienza siendo la invención de la máquina a vapor, o de la electricidad, o de un subte, o de un microchip, implica toda una serie de transformaciones en nuestra forma de vida. Por eso, el materialismo histórico de Marx entiende que las clases sociales se encuentran siempre asociadas a determinado

tipo de tecnología presente en cada época para el trabajo: por ejemplo, no tiene sentido pensar en la existencia de trabajo obrero en la Antigüedad, ya que las disposiciones sociales se entraman con el modo en que se trabaja en cada época, en función de las herramientas laborales existentes.

¿Qué es lo sagrado que se profana, entonces? Todo, ya que estos cambios materiales entran en colisión con las instituciones que en cada época histórica se fueron gestando. Cambian mucho antes las tecnologías de trabajo que el sistema jurídico institucional, provocando entonces un conflicto social. Las nuevas clases privilegiadas por los cambios productivos no se ven acompañadas por el sentido común de su época. O, por ejemplo, en lo micro: la revolución informática exige modificar las formas pedagógicas de dar una clase a jóvenes nacidos en el clímax de la virtualidad, pero el aula se resiste al cambio y endiosa el conservadorismo didáctico: guarden los celulares, computadora solo para resúmenes, hay que volver a la autoridad del maestro, es mejor la memoria cerebral que la capacidad ilimitada de memoria que garantiza un microchip. Claro que los alumnos se van incomodando, mientras los propios docentes se van sintiendo cada vez más extrañados con su propia actividad. Comienza la profanación. Sobre todo porque el *establishment* suele defender lo instituido en nombre de lo conservado, o sea, de lo sagrado. ¿Pero qué es lo sagrado?

—Dice Agamben[72] que lo sagrado en las viejas prácticas religiosas era aquello que se separaba del uso de los hombres para ser ofrendado a los dioses. Se sustraían del uso, comida, ropa, cosas, lo que fuere, y se consagraban a la divinidad. El ser humano no disponía más de aquello, su acceso le resultaba vedado. *Consagrar*, esto es, hacer sacro, significaba entonces expropiar del derecho de los hombres toda una serie de elementos que pasaban a tener otra entidad: una entidad sagrada. Lo sagrado emergía así como una zona separada, prohibida para el ser humano, que sin embargo en su adoración lograba (o no) recibir sus dones.

—¿Qué tiene que ver todo esto con Marx?

—Profanar, entonces, significaba no solo lo contrario: restituir las cosas al uso de los hombres, sino entender que todo acto de profanación supone una restitución. Me reapropio de lo que me han expropiado. Y aunque la expropiación poseía fines salvíficos y sanadores (lo sagrado sana y salva), cada animal ofrendado a los dioses nos dejaba con hambre. Paradoja metafísica de una religiosidad que solo se sostiene en esta tensión entre la salvación espiritual y la miseria material.

—No entiendo nada. ¿Entonces está bien profanar?

—Se profanaba simplemente tocando lo separado. Siempre hace falta una separación, dice Agamben, para que haya religión, y en todo caso, si religión es religar según una de sus acepciones, entonces la práctica religiosa es posible porque

siempre queda algo separado. En todo caso, la reconciliación con lo divino llega no solo post mórtem sino post mundo.

—«*La religión es el opio de los pueblos*»[73].

—Gran frase. ¿Pero por qué es opio? No solo porque el opio adormece y permite la sujeción de las masas atontadas, sino porque el opio causa placer. ¿Y quién se niega al placer? Hay un momento positivo en la religión. Comparte con el comunismo el mismo diagnóstico sobre este mundo: que es una reverenda cagada.

—¡Qué maleducado! Está bien la explicación, pero la religión es entonces una de las tantas formas de alienación en paralelo con el resto: hay alienación religiosa como la hay política, filosófica, y sobre todo económica.

—¿Me permiten? ¿Cómo están? Siempre viniendo a molestar, perdón, pero me parece que podemos leer también que hay todo un dispositivo religioso funcionando a pleno. Quiero decir, no reduciría la religión en Marx a ser un aspecto más de las formas de enajenación de la clase dominante. Creo que lo religioso irrumpe como un modo de dotar a la realidad de un sentido excedente, de una añadidura. Tal vez por eso Marx toma partido por el binomio «sagrado y profano», ya que creo que percibe una continuidad de lo religioso en el mundo secularizado. El capitalismo se presenta en la modernidad como lo otro de la religión, ¿pero no subsiste algo religioso en el modo de relacionarnos con las cosas, con nuestras acciones y sobre todo con el otro? ¿No hay en el capitalismo mucho de religioso, pero solapado? ¿No es, como cita Agamben un texto de Benjamin, el capitalismo una religión[74]?

—Me perdí. No entiendo nada. Me quedé en los actos de profanación.

—Profanar es restituir las cosas a su uso, es liberar a las cosas de su monopolio de clase. Así se fue socavando el poder religioso en todas sus manifestaciones. Podemos pensar la emancipación humana en esta dilución de lo sólido y su profanación como una forma de recupero. Sin embargo, aquí está el problema central: las cosas son profanadas frente al poder religioso pero, en vez de volverse al uso de la comunidad, se vuelve a sacralizar de otro modo y reproducen la separación. Ahora, el capitalismo, en nombre de la reapropiación de la naturaleza, vuelve a escindir la realidad en dos: uso y valor, uso y propiedad, uso y mercancía. ¿O no adquieren las cosas, en tanto mercancías, un valor de culto?

—El fetichismo de las mercancías…

—Agamben también vuelve sobre Francisco de Asís,[75] que entendía que nuestro vínculo con la naturaleza no tenía que ser de apropiación privada sino de uso común. He aquí la naturaleza. He aquí para nosotros. Pero para nuestro uso y no para nuestra apropiación. La usamos y la devolvemos para que otros la sigan usando. Todo lo contrario a la idea de propiedad, ¿no?

—Medio comunista este Francisco. Y a propósito, ¿qué es una mercancía?

De pronto sonó una sirena ensordecedora y todo el mundo se asustó. Los soldados lograron sostener su formación y, siempre con los fusiles bajos, fueron tomando el mando de la estación. La sirena venía de afuera. La fuerza del sonido calmó un poco los ánimos. El hombre viejo me hablaba: la historia de este país es increíble. No solo se repite sino que vuelven a pasar las mismas cosas. ¿Cómo era esa frase de Marx? De Carlos, no de Groucho. Perdón que cite a un subversivo, ¿eh? Me daba ternura el señor. Pero ese tipo de ternura que repentinamente puede trastocarse en dos segundos en ira. Los estados de ánimo en el fondo deben ser todos iguales, todos hechos de la misma cosa, si no, no se entiende cómo pasamos del uno al otro sin ningún inconveniente y con la mayor fluidez. El señor no recordaba la frase hasta que, en algún lugar de su conciencia, la encontró: «*la historia se repite dos veces, la primera vez como tragedia y la segunda, como comedia*»[76]. Algo así. ¿Y sabés qué? Venimos de comedia en comedia, últimamente. Mirá que yo pasé la época del terrorismo. ¿Dónde se vio desarticular una célula terrorista por televisión? ¡Acá los únicos terroristas son los medios!, gritaba.

Me empecé a alejar un poco avergonzado, recordando una vez más a Martín y el inicio del día de ayer. Tan lejos, pero tan cerca, y sobre todo tan consciente de que nada de lo que se dice que es, es lo que es. O eso creo yo. Otra vez la duda: ¿y si Martín realmente era lo que dicen que era? No podía sostenerme en una certeza, deambulaba de una posibilidad a otra. Es increíble que, aunque uno sepa cómo opera todo el mundo en un mundo diagramado desde sus diferentes dispositivos de control, sin embargo no podamos no creer. Todo el mundo yendo para un lado y al final se trata de repetir como un mantra el cierre de la Alegoría de la caverna de Platón: nadie te va a creer, pero vos insistí…

Logré salir de la estación. Los militares por ahora solo controlaban lugares claves como los medios de transporte. Caminé por Triunvirato hasta la plaza y me senté. Algunos adolescentes que se habían escapado de la escuela, algunas vecinas con changuitos conversaban, un cura sentado justo enfrente de mí charlaba con un joven. Detrás de él, un mástil y la bandera argentina flameando. Hablaban airadamente y señalaban cada tanto uno de los vértices de la plaza. Recién ahí me di cuenta de la presencia de más soldados. No solo los medios de transporte, sino también las plazas, las escuelas, las oficinas públicas. Creo que por primera vez en mucho tiempo tuve miedo. Mi cuerpo impulsivamente me fue llevando hacia el cura. Mi cuerpo, impulsivamente, Dios mío…

El cura, morocho, de mediana edad, inmediatamente me incorporó. Si algo sabe la Iglesia es de fidelización, pensé, vení, sumate, estábamos justo debatiendo si esos milicos de mierda van a entrar al cielo o si Dios te hace pagar eternamente las cagadas que te mandás en vida. Mi cara de estupor creo que sin embargo pudo permitir el esbozo de una minisonrisa, lo suficiente como para que el cura continuara. Perdón por las puteadas, hijo, pero es una manera de darnos cuenta si sos o no sos del palo. ¿Qué se te ofrece? Creo que sentí algo de paz, después de veinticuatro horas de

temor y temblor, creo que sentí algo de paz. Nada, en realidad, compañía, atiné a decir sabiéndome cursi, impostado, atontado, etcétera. Pero no me importó. Con los curas, los médicos y los empleados públicos, yo me entrego…

Me quedé escuchando una muy interesante discusión acerca de los intercambios humanos y divinos. Un intercambio de mercancías. Una mercancía es todo aquello pensado desde su valor de cambio, esto es, desde la capacidad que tienen las cosas de intercambiarse entre sí, o mejor dicho, desde la capacidad social de los seres humanos de intercambiar los frutos de su trabajo. Las entidades valen. Los seres humanos, frente a ellas, no permanecemos indiferentes. La pregunta misteriosa de siempre es: ¿por qué valen lo que valen? Las cosas pueden valer tanto en relación a su uso, a su utilidad, pero también por su capacidad de intercambio. Así comienza Marx *El capital*, diferenciando estos dos tipos de valores: valor de uso y valor de cambio. En la medida en que se acentúa algo, lo que sea, su capacidad de intercambio, entonces se trata de una mercancía.

¿Todo es una mercancía? Todo, en la medida en que se genera el intercambio. Claro está que, en una sociedad con división del trabajo, el intercambio es fundamental. O dicho más drásticamente, solo no habría mercancías en una isla donde alguien viviera solitariamente y no se vinculara con nadie, pero en la medida en que haya dos personas y en algún momento ambas quisieran intercambiar algo, entonces se provoca la mercancía. Si yo tengo un campito de tomates y vos uno de lechugas y venimos comiendo cada uno sus tomates y lechugas históricamente, podemos intercambiar algunos de mis tomates por algunas de tus lechugas, y ponerle ambos un poco de onda a la ensalada. En ese caso, algunos de mis tomates y de tus lechugas se vuelven mercancías, ya que promueven el intercambio. ¿Cuál sería el problema? Usos diversos encuentran acuerdos en común que posibilitan un vínculo recíproco. Claramente, hace falta un tercer factor, que es lo que permite la cuantificación de tomates y lechugas para ser intercambiados: ¿cuánto vale un tomate?, ¿cuánto vale una lechuga? ¿Y por qué valen lo que valen? ¿Se cambia uno por uno, o un kilogramo por un kilogramo? ¿Qué determina el valor de cada cosa en su capacidad de cambio?

Marx se encolumna en la tradición de aquellos que encuentran con criterio de valor fundamental al trabajo: lo que determina el valor de un producto, de algo intervenido por el ser humano, es el trabajo puesto en su elaboración: me llevó dos horas (resumiendo: siembra, cosecha y recolección) disponer de este kilogramo de tomates, ¿cuánto te llevó a vos tu kilogramo de lechuga? Me llevó toda mi vida, padre, se lamentaba el joven, ¡no sabe lo que puse en cuidar la relación! Hacía todo lo que ella me pedía, pero no alcanzó. Nunca alcanza. Nunca le alcanzaba. El cura me miró de reojo. El amor, deslizó, por algo riman amor y dolor. La mención a la canción de

Caetano Veloso me terminó de descolocar. Tomates, lechugas, amor, dolor. El mercado no funciona así…

Es al revés, nos confundió el cura, no se hace negocio con Dios.

Me dejó pensando. Puede ser, aunque habría que avisarle a Dios que deje de hacer negocio con nosotros. El joven no podía sin embargo escuchar. Su novia lo había abandonado y él no podía hacer más que cuentas: si hice tanto, ¿por qué no recibí tanto? ¿Qué es lo que no funciona?

Marx contrapone dos modelos. En el primero, denominado «reproducción simple de la mercancía», alguien produce mercancías, tomates por ejemplo, con el único objetivo de tenerlos disponibles para su intercambio. Como quiere una ensalada más diversa, cambia esos tomates por lechugas y logra elevar su calidad de vida, ponele: su paladar se diversifica. Asistimos a una relación de intercambio básica entre mercancías diversas. En una sociedad más compleja, el dinero representa simbólicamente el tercer factor que permite una igualación cuantitativa: vendo mis tomates y, con ese dinero, compro lechugas. Produzco mercancías (M1), las cambio por dinero (D) y con ese dinero compro otras mercancías (M2). Lo que busco al producir mercancías es un intercambio cuyo objetivo no se despega del valor de uso. Aspiro a lechugas porque estoy harto de comer todo el día tomates o porque tengo problemas de constipación y las hojas verdes ayudan al tránsito intestinal. Quiero decir, no hay un objetivo acumulativo. No es cuantitativo sino cualitativo. Eso sí, M1 tiene que ser diferente a M2 ya que, de lo contrario, habré hecho todo este proceso sin sentido: habré producido tomates para poder conseguir en el mercado los mismos tomates.

Pero en una sociedad capitalista, para Marx, el esquema se invierte. Parto de un capital (D1) y, como mi propósito es que ese capital crezca, ya que el propósito de todo capital es su expansión, entonces lo invierto en la producción de aquello que me garantice el mayor índice de productividad posible. O sea, lo invierto en mercancías (M) cuya comercialización me permita expandir el capital inicial (D2). Elijo una mercancía de alta rentabilidad en el mercado e invierto mi capital en su producción y comercialización. D2 claramente tiene que ser mayor que D1, si no, todo el proceso no tendría sentido. Me hubiera quedado en mi cama mirando el techo y el capital seguiría ahí, esperándome. Es que el objetivo en este caso es la acumulación. No importa de qué mercancía se trate. De hecho, elijo la mercancía en función de su eficacia en el mercado y no de lo que el trabajo pueda significarme. La mercancía se vuelve solo un medio para lograr que el capital crezca, un fantasma: la mercancía se desvanece en el aire…

¿Cómo queda entonces mi relación con mi trabajo? O dicho de otro modo, ¿no se escinde, no se enajena nuestra relación última con aquello que hacemos, con aquello a lo que nos dedicamos, con aquello en lo que nos realizamos? Documentos, por favor. La voz límpida y seca del militar nos asustó. No lo vimos venir. ¿Al padre también?, pregunté haciéndome el rebelde. No me contestaron. Eran dos que nos

miraban fijo por debajo de sus viseras. ¿Qué es trabajar? ¿Qué expresa el hacer de nuestro ser? ¿O será que somos en la medida en que hacemos? ¿O será que nuestro ser es el hacer?

Todo el problema de la mercantilización comienza aquí, creo: para Marx, el trabajo manifiesta nuestro ser genérico, o sea, lo humano se realiza en lo que hace, pero nada de lo que hacemos nos pertenece. Al obrero no le pertenece su trabajo ya que toda su implicancia en el trabajo se encuentra alienada. Nos pasamos la vida haciendo, pero todo lo que hacemos, lo hacemos para otros: el fruto de nuestro trabajo, el tiempo destinado, nuestra propia fuerza de trabajo. Se nos expropia nuestro ser, ya que la totalidad de la existencia se halla enajenada en función de la necesidad de acumulación del capital. ¿Qué es lo propio del obrero? ¿Qué es lo propio del obrero si todo lo que hace, incluso cuando no hace, está en función del rédito que su empleador puede sacar de su labor? Y ni siquiera el salario atempera, ya que, ¿qué es un salario sino la forma moderna de garantizar que esta fuerza de trabajo se renueve para rendir al día siguiente, o sea, pan, lecho y agua?

Evidentemente el obrero, en su caverna, tiene que naturalizar su lugar como algo normal, merecido y descartar esta lógica de la explotación. Incluso tiene que encontrar en su labor algo del ámbito del deseo que lo sostenga, como por ejemplo el poder. ¡Más rápido!, pegó un grito el soldado más joven y nos asustamos. La poca confianza que tenía en que una sotana podría morigerar la escena se me derrumbó. En ese instante recordé mi huida del día anterior, pero ya estaba entregado. No iba a huir de nuevo. Además, una cosa son los policías y otra, los milicos. En un estado de sitio generalizado, era poco probable que unos soldados en Villa Urquiza tuvieran acceso a mi nombre. Les entregué el documento que antes había escondido y en menos de un minuto lo pasaron por una especie de tablet que llevaban consigo: vos, me dijeron, venís con nosotros. Estás detenido. Otra vez me equivoqué.

—El problema es que, como todo lo sólido se desvanece y todo lo sagrado se profana, entonces hay dos caminos posibles: o llevamos la fluidificación de lo real a su máxima radicalidad, o esa supuesta fluidificación encubre nuevos modos de dominancia. Como escribe Marx en *El Manifiesto, «(…) no dejar subsistir otro vínculo entre hombre y hombre que el frío interés, el duro pago al contado (…) ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio (…) En lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, directa, brutal y descarada (…) Ha desgarrado el velo de sentimentalidad que encubría las relaciones de familia y las ha reducido a simples relaciones de dinero»*.

—Terrible cita. ¿Esto quiere decir que la mercantilización de la existencia es una consecuencia directa de la profanación?

—Suena muy duro así dicho, pero es cierto este carácter ambiguo de la revuelta moderna: la caída de los ídolos puede resultar emancipadora, pero también puede sustituir una idolatría por otra. No sé si da como para hablar más frontalmente del dios dinero, pero como mínimo, lo que se visualiza son nuevas formas de explotación que han logrado ajustar una cosmovisión del mundo a las nuevas condiciones de trabajo. Para Marx, no hay mayor explotación como en el capitalismo y, sin embargo, no hay mayor sensación colectiva de libertad que en este tiempo.

—Hola, aquí estoy otra vez. A mí me interesa la cuestión de la mercantilización de la existencia. En todo caso, conceptos como propiedad privada, ganancia, productividad, se van desplazando de la esfera económica y van cubriendo la totalidad de las esferas de la existencia. Esto me parece a mí lo más dañino. De esto se trata la mercantilización: de la utilización de este lenguaje como sentido común de la existencia. Así, la amistad o el amor se mercantilizan, nuestras acciones solo valen si son productivas, confundo lo propio con mis propiedades, pienso mis prácticas solo en términos de ganancia, y así…

—Es cierto, pero no es solo de este tiempo.

—Creo que el gran éxito del capitalismo es que ha sabido plasmar esta gran tradición inmunitaria, priorizando al individuo como nódulo económico y promoviendo su ensimismamiento como ética de la existencia.

—(Risas.) Claramente, no entendí nada.

—¿Cómo se incorpora una vida mercantilizada? En el enraizamiento de los valores económicos como valores fundamentales. Si la ganancia es el único objetivo en la vida, entonces todo se rige y mide por ahí: la pareja, los hijos, hasta el ocio. Lo que no es productivo se vuelve no solo inútil sino peligroso. En la organización fordista de la fábrica, por ejemplo, nada hay más dañino que los tiempos muertos, esto es, los tiempos en los que no se genera una ganancia. Ahora, ¿no se ha convertido nuestra cotidianeidad en una cadena de montaje, donde cada paso, cada ducha, café, beso, película, siesta, cena, cobran entidad en un dispositivo productivo? Eso es la mercantilización de la existencia. No importa de cuál mercancía se trate, lo que importa es la propia acumulación.

—¿Y los tiempos muertos?

—Se vuelven incomprensibles y hasta patológicos: demasiado tiempo muerto y vas directo al consultorio…

Tendí mis manos esperando las esposas, pero los soldados se sentían tan seguros y poderosos que no les hizo falta. Me acompañaron hasta la puerta de una escuela, mientras yo veía al cura parado, que me miraba como queriendo asentar en su memoria la escena por cualquier situación anómala que pudiera sucederse. ¿Qué es lo que hice?, pregunté un poco en voz baja sabiendo que no iba a obtener respuesta, pero sobre todo sabiendo los verdaderos motivos de mi detención. Sí, señores, yo era

el testigo que se escapó del subte, del otro subte, ayer cuando mataron a Martín. Sí, señores, yo vi todo, pero no tendría que haber visto nada, ¿no? ¿Qué me van a hacer? ¿Qué me van a inventar? Nada, me contestó imprevistamente el otro soldado, solo necesitábamos sacarte de allá, me dijo, al tiempo que una camioneta verde se subía violentamente a la plaza y como seis o siete soldados detenían al cura y al joven, tirándolos al piso boca abajo, en medio de un estruendo infernal de disparos, gritos y motores. Todo el mundo veía la escena con asombro, pero con mucho temor. Parece que ese pibe es de los terroristas, agregó el soldado, y el cura lo estaba encubriendo. Andá tranquilo, para algo estamos nosotros: para cuidar el orden.

No sabía si estar feliz o deprimido. No sabía nada. No podía creer que en el lapso de un día me estuviesen sucediendo todas estas cosas, y sobre todo, que todo esto estuviese sucediendo en el país. Los milicos me habían cuidado. Me percaté de que la escuela se había convertido en un cuartel militar, pero al cura y al joven los subieron en la camioneta y se los llevaron. En muy pocos minutos todo volvió a la tranquilidad anterior: los estudiantes, las vecinas, los etcéteras. No supe qué hacer. Los soldados ya no estaban conmigo. Caminé hacia la vía del tren y me quedé parado ahí, como cuando era chico, esperando ver el tren pasar. Nada. Algo que me discontinuara un poco. A esta altura, lo monstruoso era la concatenación de hechos y su *crescendo* imparable. Necesitaba un corte, una ruptura. Cuando todo lo sólido se desvanece en el aire, la reacción inmediata, casi física, es ir en busca de algo firme. La experiencia de modernidad es una experiencia de pérdida de bordes que, por refracción, redireccionan a uno mismo. La única certeza, cartesianamente hablando, no dejo de ser yo mismo, hasta incluso comprendiendo que este mismo yo es un *constructo*. Pero tal vez se trata de buscar otra perspectiva. Si el capitalismo liberó al individuo de las ataduras tradicionales, ahora tal vez se trate de liberar al individuo del individuo, o sea, de sí mismo. Lo moderno desplaza el fundamento: ya no está en las cosas, ni en Dios, sino que ahora está en el sujeto humano. Y lo humano recibe una herencia imposible: no puede ser fundamento absoluto, no le da el cuerpo, no nos da la medida. La profanación da como resultado una modernidad donde no hay más un fundamento, sino fundamentos. Y en combate.

¿Es posible salir de la enajenación? ¿Es posible escabullirse de la mercantilización? ¿Se puede deconstruir al individuo? Marx en este sentido es terminante: se puede, por medio de una revolución. Pero de raíz. Revolución. No pequeñas reformas tendientes a mejorar la calidad de vida. Romper nuestra idea de calidad, de vida, de reforma, de mejora. Romper para dar lugar a lo nuevo. Lo nuevo, que no es más que lo originario. Lo originario pendiente, no realizado.

Marx ve con buenos ojos las formas de organización social comunitarias arcaicas. Hay algo en el pasado que el comunismo quiere recuperar porque entiende que la historia se fue desplegando como conflicto de poder. Una historia que es posible desmantelar para observar sus antinomias. Se nos presenta siempre como una historia progresiva, de avance, cuando en realidad cada época histórica oculta la historia de

sus derrotados. «*La historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases*», abre Marx el capítulo 1 de *El Manifiesto*, «*hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra, opresores y oprimidos se enfrentaron siempre…*». Se trata no de un nuevo salto dialéctico, donde una nueva clase dominante se despliega sobre el hundimiento de todo el sistema anterior, sino de disolver la confrontación.

Marx cree que es posible desmantelar el dispositivo y por eso en su texto se percibe una añoranza de lo sagrado perdido. O mejor dicho, de la necesidad de resacralizar un orden, pero en este caso inclusivo de todos. No es contra el orden, como tal vez veamos en el pensamiento nietzscheano, sino contra el orden específico que impone el dominante para instalar su propio sentido común y justificar así la opresión. La revolución conduce al inicio de una desenajenación que permite una mirada absolutamente otra de la realidad. Esa sensación de disolución, sin embargo, va a encontrar rápidamente una plataforma. El comunismo no es solo un aparato crítico sino una propuesta de socialización de las cosas, la posibilidad de otro orden, con otros principios, otros supuestos, otras prioridades, y sobre todo, otra concepción de las bases mismas de nuestra existencia.

Por eso, a partir de Marx se va diseminando la posibilidad de romper con lo supuestamente inmutable y empezar a pensar radicalmente de otro modo, revolucionariamente. Pensar, que es al mismo tiempo actuar, ya que «*la filosofía no ha hecho otra cosa que interpretar al mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo*»[77]. Desnaturalizando, revolucionando el sentido común hegemónico del mundo capitalista en el que vivimos accederemos a otra propuesta de orden, en la cual alcanzaremos finalmente la verdadera individualidad: aquella donde lo individual y lo colectivo no confronten, sino que armonicen. Alcanzaremos una sociedad sin explotación del hombre por el hombre, en la cual el trabajo nos realice en lo que somos y donde la socialización de los medios de producción posibilite que cada uno viva de acuerdo a sus capacidades y satisfaga sus necesidades.

Por eso lo inaprehensible del planteo, su carácter fantasmático. Y por eso también lo terrorífico del planteo, por su radicalidad y por la zozobra que nos produce. Por ejemplo, dice Marx en *El Manifiesto* que se acusa al comunismo de querer el fin de la propiedad, cuando en realidad el obrero no tiene más propiedad que su propia fuerza de trabajo, y en todo caso, la propiedad privada no es la única forma de propiedad posible. Se acusa al comunismo de querer disolver la familia, cuando en realidad el obrero no puede realizarse familiarmente, ya que vive enteramente para sobrevivir trabajando para otros que sí disfrutan de sus familias. Se acusa al comunismo de estar en contra de la patria, pero el obrero no tiene patria, sino que pertenece a una clase social transversal a todas las naciones. La propiedad privada, la familia burguesa y la patria moderna son, entre otros, formas de enajenación que imposibilitan develar otro orden posible, menos injusto y más igualitario.

¿Es posible la revolución? ¿Tiene sentido revolucionar un orden para instalar otro mejor o, siempre que hay un orden, alguien pierde? Pasó el tren. Demasiado vacío para un día de semana a la mañana. Se ve que el estado de sitio dejó a mucha gente en sus casas. Volví sobre mis pasos, caminé una cuadra y recién ahí me percaté de la presencia de una iglesia sobre la avenida. Miré por encima para ver si había sucedido algo allí en la plaza, en la escuela, pero todo se observaba con total normalidad, como si la detención violenta del cura y el joven no hubiesen acontecido. Si algo busca el estado de excepción, es recuperar la totalidad. Ingresé a la iglesia. Creo que por primera vez en mi vida me arrodillé.

«DIOS HA MUERTO»

(NIETZSCHE)

De frente el Cristo en la cruz. Antes me gustaban más las cruces de los luteranos, despojadas, impersonales. Aquí la sangre, la lágrima, el gesto del músculo doliente. Nunca entendí eso de las religiones monoteístas que adoran a un solo Dios invisible, pero necesitan de figuras personales por todos lados. Si hasta Dios se vuelve personal, le hablan, le ruegan, le piden. Y lo peor es que él contesta y premia, se enoja, piensa, habla, protesta. Che, ¿sos vos, no?, escuché por detrás de mí a alguien susurrándome. ¿Trajiste la merca?, insistió. Me di vuelta y vi a dos jovencitos con un poco de cara de asustados. Hice una mueca de negación consentida, como diciendo, no, no soy yo, pero está todo bien, no los voy a retar ni a denunciar. Pero los jóvenes ya estaban encima de otra persona, a cuatro filas de la mía, que parecía ser el individuo buscado. Conversaron por muy poco tiempo y vinieron los tres hacia mí. Creí que iba a temer, pero no me pasó nada. Me sentía cuidado por la cruz. Capo, ¿tenés cambio de quinientos? Recordé el relato de Jesús echando a los mercaderes del gran templo, pero ¿cuál era el templo y cuál era el mercado?

Cuando les estaba dando el cambio, se empezaron a escuchar gritos en la puerta. Recién ahí vi corriendo a unos monaguillos que se dirigían hacia la puerta para calmar la situación. Una joven, veinteañera, había irrumpido en la iglesia y caminando por el centro hacia la cruz, con paso regular, casi militar, repetía con voz desencajada: *busco a Dios, busco a Dios*. Rubia con una remera gastada de Nirvana, con las mangas cortadas, unas bermudas negras y unos borceguíes, repetía como en una plegaria: *busco a Dios, busco a Dios*. Cuando los curas llegaron hasta ella, el resto de los presentes ya se habían calmado y, no se entiende bien por qué, decidieron entonces no intervenir, casi como acompañando a la joven en su marcha hacia el centro de la iglesia. Reconocí de inmediato el texto de Nietzsche[78].

Todos conocen a Nietzsche, antes que nada por su frase «*Dios ha muerto*». Frase que le ha valido, además de muchas polémicas, muchos malentendidos. En especial, si la contrastamos con otra de sus tantas frases provocativas: «*No hay hechos, solo interpretaciones*», que nos permite en principio cuestionar la idea misma de polémica y de malentendido. Alguien que promulga el carácter hermenéutico de toda afirmación tiene problemas cuando quiere defenderse de supuestas malas interpretaciones de sus pensamientos. Pero también es cierto que el carácter hermenéutico del conocimiento no justifica arbitrariedades obvias frente a cruces textuales que nos permiten elegir ciertos horizontes interpretativos por sobre otros. Algún día se leerá la Biblia como un manual para arreglar motores de naves

espaciales, no lo descarto, pero hoy por hoy el marco de interpretaciones posibles muestra sus límites, su horizonte hermenéutico. En todo caso, ¿qué quiso decir Nietzsche cuando anuncia la muerte de Dios? ¿Sabremos alguna vez qué quiso decir? ¿Importa saber qué quiso decir? ¿Cómo interpretamos nosotros hoy esa frase? ¿Y cómo la interpretamos a partir de dos marcos: por un lado, el resto de la obra nietzscheana, y por otro, nuestra propia facticidad, nuestro propio aquí y ahora?

La joven llegó hasta la primera fila. Su voz comenzó a enflaquecer un poco. Algunas señoras mayores que habían estado rezando la miraron con algo de compasión, de simpatía. Creí que los jóvenes compradores de cocaína iban a participar con algún grito, pero cuando los quise encontrar ya no estaban. Supe en ese momento que solo yo sabía de qué se trataba la escena y dudé: ¿hacía falta involucrarse? Claramente, no. Mejor salir calladito y sin que nadie se diera cuenta, pero el silencio incómodo que se generó con la chica parada dándonos la espalda frente a la cruz me enclavó en el lugar. Ella estaba esperando una respuesta, una devolución. Otra vez el mercado. El mercado y la iglesia, creer que se puede negociar con Dios. *¿Es que se te ha perdido?*, le grité. La chica se dio vuelta con el rostro atravesado por una sonrisa infinita, exactamente la cara que no debía poner en esta representación. No recordaba bien literalmente cómo continuaba y, además, su mirada me intimidó, pero me sentí embriagado por el texto, como si las palabras me utilizaran para poder salir e irrumpir en su sonido. *¿Se te ha extraviado como un niño? ¿Se ha escondido en algún lado? ¿Nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado?* Al final me salió textual y sentí orgullo. Tres señoras que me miraban perplejas empezaron a aplaudir. No podía creer haberme acordado el texto de memoria. Recuerdo una vez en séptimo grado haber olvidado todo un párrafo en un acto escolar sobre San Martín y sufrir mucho ese silencio eterno, hasta que alguien te rescata. La señora que parecía la más viejita de las tres dio dos pasos cortos y me habló en voz bien alta: no entiendo lo de embarcarse y emigrar. Esconderse puede ser, perderse también, ¿pero mudarse? No lo entiendo. ¿Por qué Dios se iba a mudar? ¿A quién se le ocurre eso?

Igualmente es cierto que, por fuera del mundo de la academia, la frase ha suscitado la posibilidad de encontrar en Nietzsche al chivo expiatorio perfecto que quiere destruir el bien de este mundo. Un bien que siempre necesita sentirse amenazado para justificar, en su nombre, cualquier cosa. Matar a Dios no es un asesinato cualquiera. No es ni siquiera demoníaco, porque lo diabólico por lo menos juega en las mismas ligas que Dios. Acá estamos en presencia de un parricidio, pero del peor de los parricidios posibles, ya que no se trata de un hijo que mata a su propio padre, sino de un hijo que mata a quien ha hecho posible que haya hijos y que haya padres, que ha hecho posible los vínculos, las cosas, la fuerza, el tiempo, los colores, la disposición específica de una realidad que se manifiesta incluso de un modo amable y hospitalario para que todos la podamos supuestamente conocer, que haya todo lo que hay, que haya. Se trata de un hijo que mató al padre de todos los padres,

no siendo el hijo, el hijo de todos los hijos. Algo que empeora el asunto, ya que fue *nadie* quien mató al único ser que no es nadie ni alguien, sino el ser mismo. Metáfora enclavada hasta en la última neurona del cerebro: los padres crean hijos, alguien debió haber creado, o como mínimo causado todo esto, ergo, Dios es el padre. ¿Y la madre? No la Virgen María, sino la otredad que irrumpe e impropia para que lo propio se exilie. ¿Y la madre?

¿Quién mató a Dios? Maten al mensajero: la historia de las instituciones se ensaña con Nietzsche. Como si Nietzsche hubiera subido al cielo y le hubiese pegado él mismo a Dios tres tiros en la frente. Aunque tal vez haya sido mucho más efectivo simplemente el haber anunciado su muerte con tres palabras: el «*Dios ha muerto*» ha dolido mucho más que la escena imaginaria de la muerte de Dios. Que un ser humano presuma afirmar que Dios ha muerto. Y con palabras. Con las mismas palabras con las que Dios dijo: hágase la luz, y la luz se hizo.

—Nietzsche anuncia la muerte de Dios. La primera gran polémica es clara: o cuando habla de Dios lo hace en forma literal, o cuando habla de Dios lo hace metafóricamente. Luego, si habla de Dios en términos literales, o sea, si el Dios al que se refiere la frase «*Dios ha muerto*» es el mismo Dios de las religiones del Libro, entonces se nos abren otras nuevas dos opciones: o este Dios literal además realmente existió y murió, tal como se desprende de la exacerbada literalidad de la frase, o bien Dios nunca existió y entonces su muerte no es más que una muerte literaria, tal como lo fue también su existencia. O sea, si Nietzsche está hablando de Dios en términos literales, es que se está refiriendo al Dios protagonista de un libro llamado la Biblia. El problema es que este protagonista y su historia no se muestran como un relato de vida y muerte. Quiero decir, el Dios literal de la Biblia nunca muere en la Biblia, con lo cual, si esta fuese la hipótesis, habría que demostrar también de qué modo se sostiene una interpretación que encuentre en el relato bíblico (que no está) el momento de la muerte de Dios.

—Demasiado *incipit*. Vamos a esta primera opción: supongamos que Nietzsche habla de Dios en forma literal y supongamos que Dios existió y murió.

—Ok. Comienza entonces toda una serie de problemas. Primero: ¿puede Dios morir? Parecería que no. Por lo menos, dada su definición de eterno, omnipotente, perfecto, etcétera. Un Dios que muriese no sería un Dios, ya que, si algo define a Dios y lo diferencia de los seres humanos, es su condición de absoluto, inmaterial, incorpóreo, atemporal. Definitivamente, un Dios que muriese no sería Dios.

—Claro, pero pecaría Dios entonces de una falencia. Si Dios no puede morir, estamos caracterizando a Dios desde la impotencia, desde el *no puede*. ¿Cómo no va a poder Dios algo? Te diría, al revés, que un Dios que no pueda algo no sería Dios. Por lo tanto, Dios tiene que también poder morir para ser omnipotente, o sea que todo lo pueda, o sea, Dios.

—Te agrego una segunda modulación del problema. Si Dios entonces, para ser Dios, tiene que poder también morir, entonces Dios tiene que poder suicidarse. ¿O quién podría, si no, matar a Dios? Demasiado problema teníamos ya con la muerte de Dios que ahora le agregamos su suicidio. Es que la omnipotencia tiene que incluir también la posibilidad de poder no poder. Así se nos arma un segundo problema: ¿quién mató a Dios? Entiendo que por una cuestión de fuerza, de entidad, el único que puede matar a Dios es, justamente, Dios mismo…

—¿Querés armar más polémica aún, no? Sin embargo, te cuento que ha habido muchos pensadores que no solo anticiparon a Nietzsche con la idea, sino que propusieron directamente el suicidio de Dios, como el caso de Mainländer[79]. Desde un punto ontológico, podríamos pensar al revés, que el mundo no ha sido una creación de Dios, sino la sustanciación de su muerte. O sea, estamos viviendo día a día la muerte de Dios, su extinción paulatina, su autocadaverización. El mundo surgió como consecuencia de ese suicidio. El cosmos implota, Dios muere, y esta existencia imperfecta en la que estamos no es más que el desbande de sus esquirlas. Resta decir que, por eso, esta vida y este mundo no son más que un gran pesar producto de este estado de putrefacción: no somos más que la presencia cadavérica del Dios que ha muerto. Porque además, si Dios existiera, ¿permitiría todo esto?

—¡Uf, viene durísimo hoy, eh! Me encantan estas discusiones. Los saludo a los dos y me engancho con este segundo problema: ¿quién mató a Dios? ¿Se mató él mismo? O lo inconcebible y, por ende, inaceptable es que lo hayan matado los seres humanos. ¡O para peor, lo más inconcebible de todo es, como dice Nietzsche, que lo haya matado el cristianismo, la propia Iglesia!

—Zarpado. No entiendo esta última opción. Que lo hayan matado los hombres, puede ser. Aunque habría que justificar muy bien por qué un ser inferior logra matar a un ser superior. Pero la Iglesia…

—Perdón, pero si a Dios lo matan los seres humanos, entonces no se trata de un verdadero Dios.

—¿Por qué no? Acá pasa de todo, deicidio, parricidio, la gran aspiración humana siempre fue matar a Dios para quedarse con su trabajo.

—Yo sigo sin entender por qué lo pudo haber matado la Iglesia…

Uno de los monaguillos, jovencísimo, cruzó a la señora. Pero por favor, Marta, la chica se ve que tiene problemas. ¡Cómo se va a tomar esto en serio! Marta lo miró un poco con sorpresa y un poco con desprecio: los curas vienen cada vez más boludos, me dijo sin ningún rubor. Dale, decime —insistía conmigo—, ¿qué significa mudarse? No hice a tiempo ni siquiera a preguntarme si debía responderle cuando la joven reemprendió el parlamento mirándonos a todos de frente y dándole la espalda a la cruz. *¿Que a dónde se ha ido Dios? Yo se los voy a decir: lo hemos matado. Ustedes y yo. Todos nosotros somos sus asesinos…*

Tal vez sea este parágrafo 125 de *La gaya ciencia*, el texto más famoso de los tantos en los que se afirma la muerte de Dios. Nietzsche crea el personaje de un loco que llega a un mercado a gritos y con una lámpara encendida en pleno día, buscando a Dios. Claro que todo el mundo en el mercado, convencidos de su propio ateísmo, no pueden sino reírse de él, pero cuando el loco, ante las risas, anuncia que esa búsqueda no tiene sentido ya que Dios está muerto, todos quedan impávidos, impactados, atemorizados. Y ni hablar cuando a continuación y sin ninguna parsimonia descubre a sus asesinos: ustedes y yo, todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿qué significa que nosotros matamos a Dios? ¿Y por qué lo hicimos?

En primer lugar y aunque parezca una tontera, cabe la pena remarcar que Dios no murió de viejo ni de problemas de salud. Fue asesinado. No es lo mismo. Fue un crimen. Le quitaron la vida. Tal vez también haya sido un crimen su nacimiento, pero fue un crimen, esto es, fue por fuera de la ley. Por fuera de una ley que Dios mismo lega a la humanidad y que, como toda ley, nos arroja a una estructura circular y paradójica. No matarás, dice el sexto mandamiento, no matarás nunca, he ahí la fuerza de un mandamiento. Pero increíblemente también es cierto, como explica Derrida, que en el texto del *Éxodo*, justo después de los mandamientos, Dios establece los «juicios» donde habilita a su pueblo a matar a aquellos que no cumplan con la ley. O sea que se habilita el matar para que se cumpla con la ley que establece que no hay que matar. Una vez más la figura circular: vale matar para que nadie mate. O peor en este caso, ya que, visto el texto, nos encontramos con que muchas de las faltas que provocan la pena de muerte parecen de una densidad mucho menor a semejante castigo. Habrá que insistir, como hace Derrida, en comprender la relación entre la muerte y la ley, ya que han sido paradójicamente las culturas provenientes del «no matarás» las que más han apostado a la pena de muerte como un modo de resguardar la ley.

¿Pero cómo hemos podido hacerlo?, agregó la chica y rompió en un llanto desconsolado, a tal punto que se quebró y cayó sobre sus rodillas. *¿Cómo hemos podido hacerlo?*, repitió en voz baja, y entre lágrimas fue desgañitando una a una las lamentaciones del loco por el acontecimiento de la muerte de Dios: *¿pero cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desconectamos a la Tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros?* Marta corrió a abrazarla, pero la chica seguía sollozando. Nena, le dijo Marta, no vamos a ir a ningún lado. Mirá la calle. Volvieron los milicos. Nunca aprendemos. Y toda la gente aplaude. Como antes aplaudían acá. ¿Sabés los muertos que tiene cargada la Iglesia? Es todo lo mismo, nena. Ayer la Iglesia, hoy la democracia, pero las idolatrías son siempre las mismas: héroes y villanos, la gente aplaude, muere un mártir, alguien promete la salvación, todos se hacen los sotas. Sota. ¿Palabra vieja, no? Es por las barajas. El paje que está ahí parado y no ve nada…

«*Qué hicimos cuando desconectamos a la Tierra de su sol*» nos lleva directamente a otro texto de Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, donde, sobre el final, el Zaratustra, el antiprofeta que entre otras cosas viene a anunciar la muerte de Dios, el fin del último hombre y el advenimiento del superhombre, se encuentra con el Papa, que está jubilado, por la desaparición de su jefe. Lo ve alicaído, triste. El Papa jubilado no puede admitir la muerte de Dios. En realidad, entiende que Dios ha muerto, pero no puede dejar de buscar un centro. Algo le falta. Algo previo a Dios. Aquello que hace a Dios, de lo cual Dios es solo una manifestación. En vez de reconciliarse con sus pendientes humanos, deambula conceptualmente intentando comprender qué ha sucedido. Tal vez allí anide uno de los puntos más problemáticos de la frase: ¿ha muerto un Dios, o se ha ido volviendo caduca la idea de un centro, de todo centro, de un principio ordenador de la existencia? Y si así fuese, ¿puede el ser humano modificarse tan radicalmente para aprender a vivir descentradamente? Pero sobre todo, ¿qué significa vivir sin centro? ¿O al final la ausencia de centro nos condena a una errancia infinita, en su búsqueda infructuosa? ¿Se puede vivir sin dioses, o se trata de quedarse venerando dioses muertos? ¿Y no han estado siempre muertos nuestros dioses? ¿No hemos siempre venerado fantasmas?

La chica se derrumbó. No pudo seguir. Marta continuaba hablando. Los monaguillos se habían quedado paralizados. Las otras dos señoras conversaban entre sí. Uno de los dos chicos, que habían estado en la compra y venta de droga, apareció por un costado y se acercó con algo de cuidado a la joven. Mica, le dijo, vamos, por favor. Las lágrimas de Micaela le habían corrido la pintura de los ojos. Con mucha debilidad, continuó mascullando: *¿no nos volveremos errantes como una nada infinita?, ¿no oiremos todavía a los sepultureros que entierran a Dios?, ¿no nos llegará el olor de la putrefacción divina?* Marta se perturbó: el entierro de Dios es mucho, nena, ¡por favor, alguien que me explique todo esto!, levantó la voz buscando a los monaguillos. El amigo de Mica logró incorporarla. Vamos, Mica, te pasaste, esto es demasiado. Pero Mica remató con su último aliento: *los dioses también se pudren…*

¿Por qué muere Dios? ¿Y quién lo mata? No es que muere Dios. Muere un determinado relato sobre Dios, deja de tener validez cierta metáfora de lo divino. Es fundamental tener en cuenta la idea de metáfora en Nietzsche, ya que, sobre todo en *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche define la verdad como una metáfora útil. Y a la inversa, describe su ocaso: una verdad cae cuando esa metáfora ya no sirve, ya no explica, ya no logra su objetivo. Es como una moneda, dice Nietzsche, que ha perdido valor y se ha vuelto mero metal, mero relieve. O sea, no hay verdad, sino interpretaciones útiles que van dotando de sentido la existencia. Pero cuando cambian las condiciones materiales y las preguntas existenciales se desplazan, muchas de estas metáforas deben redescribirse. Ahora, ¿por qué ya no es útil la metáfora de Dios?

Principalmente, hablamos del Dios de las religiones monoteístas que, más allá de su proveniencia literaria, se vuelve, en el cruce con la filosofía griega, la expresión más acabada del ontomonoteísmo: un único Dios en el cielo, una única verdad en la tierra, un único principio ordenador en la realidad. Economía cósmica. Pérdida absoluta de la singularidad y primado de lo común despojado de toda diferencia. Economía cósmica que es también un *cosmos* ordenado, jerárquico, cerrado, productivo. Toda la multiplicidad va desapareciendo, privilegiando un ordenamiento que disuelve lo inencajable.

Nietzsche aquí oscila entre la representación más bíblica de Dios y su resignificación griega, pero en el fondo se trata de lo mismo: el Dios bíblico, si aún le restara una singularidad, fue absorbido por el espíritu filosófico helenizante de la cultura griega. Es cada vez menos el personaje Dios y cada vez más la idea de absoluto, de perfección, de omnisciencia. En todo caso, un descentramiento metafísico necesitaría de otra teología, una posteología cuando menos politeísta: muchos dioses en el cielo, no hay una única verdad en la tierra, multiplicidad anárquica de principios contingentes en la realidad. Si entre dioses se aman y se matan, aquí abajo, entre verdades, no cabría duda de que en el origen está el conflicto. Y que los conflictos no se resuelven sino que se plasman, se desplazan y nos transforman. En el capítulo «De los apóstatas» de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche lo sugiere contando que, cuando los dioses se enteraron de que uno de ellos se proclamaba el único, entonces se murieron de risa. El problema es que se murieron, y el que quedó, el presumido, vino y creó nuestro mundo…

—La segunda posibilidad del Dios literal es que Dios nunca haya existido, con lo cual su muerte sería más bien el típico desenmascaramiento de un Dios como creación humana.

—Sí, igual está todo un poco mezclado. Además, si Dios nunca existió, no entiendo lo de la literalidad. ¿Sería algo así como por qué fue creada esta metáfora de Dios y no otra?

—Exactamente. Dejamos para después la otra posibilidad, que es comprender, no a Dios como metáfora, sino la misma frase nietzscheana como alegórica. Pero igualmente, me sigue aquejando una duda: ¿hay una muerte de Dios en la Biblia? Todo parece indicar que no. Hay un diluvio, una amenaza de exterminio de la especie humana, hay muertes por doquier y catástrofes de todo tipo, pero por lo que recuerdo nunca Dios aparece en algún momento del texto y dice: hasta acá, muchachos, me retiro. Y va, se pega un tiro y a la lona, ¿no? Salvo que releamos el acontecimiento fundante del *Nuevo Testamento* desde otro lugar: ¿o acaso la crucifixión no es la muerte de Dios?

—Sí, es cierto, pero no vale. Dios nunca muere en términos absolutos, ya que hay un aspecto de Dios, una de sus personas, que no solo permanece sino que, al morir, el

otro aspecto, el Hijo, la segunda persona, termina completándose a sí mismo. O en todo caso, retomando lo que hablábamos antes, no puede haber muerte de Dios absoluta, sino que al morir Dios se vuelve un absoluto.

—Me gusta. Yo iría por más. ¿Y si ese anonadamiento ha sido realmente una muerte, un despojamiento último, una retracción? ¿Y si estamos viviendo las huellas de un Dios que se ha ido? Porque así no vale. Uno ve al Cristo sufriente en la cruz y dice: tranqui, igual no pasó nada, después resucita. O peor, uno dice: de eso se trata la ontología cristiana. Dios tiene que hacer como que muere para que la vuelta se complete. Lo que sea, pero lo cierto es que allí alguien sufre («Padre, ¿por qué me abandonaste?») aparentemente de verdad.

—Tal cual. O visto al revés, allí Dios se vacía a sí mismo. ¿Quién dijo que ese vaciamiento no fue a fondo y no tenemos Dios hace rato?

—¿Vaciamiento?

—Sí, la *kénosis*. Mirá el texto. Es *Filipenses* 2, 6-7, hablando de Cristo: «*el cual, aunque existía en forma de Dios, no consideró el ser igual a Dios como algo a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo (*kénosis*) tomando forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres*». Si se despojó a sí mismo, si se vació de divinidad, ¿cómo, desde la imperfección, pudo volver? Si volvió es porque algún vestigio divino permaneció en él, pero, si así fuera, entonces la *kénosis* no fue a fondo.

—Che, muy cristológico todo esto, ¿no? ¿Ah, cómo están? ¿Podemos volver al inicio? Desenmascaremos un poco. ¿Por qué esta metáfora de Dios y no otra? ¿Por qué se va edificando esta figura de Dios, tan antropomórfica, tan exagerada? El argumento lo conocemos todos: ponemos en Dios todas nuestras imposibilidades. Dios es la expresión de nuestra impotencia. Todo aquello que no podemos, Dios lo puede. En realidad, Dios es justamente la concreción de esa imposibilidad. No podemos no morir: Dios nunca muere. No podemos saberlo todo: Dios lo sabe todo. No podemos ser absolutamente buenos siempre: Dios es el bien. Toda teología es una antropología, sostenía Feuerbach. Lo divino nos realiza, ya que crea un espacio de esperanza que nos sosiega. Dios es una hipótesis que nos extiende más allá de nuestros límites. Fíjense incluso que, desde el punto de vista empirista, Dios no agrega ningún tipo de realidad a la ya conocida. Nada de lo que caracteriza a Dios no estaba ya presente en la realidad empírica: Dios es una especie de generalización, de razonamiento exponencial que potencia lo ya existente hasta el absoluto en busca de la totalidad.

—Claro, de ahí el desenmascaramiento. El Dios literal es fácilmente deconstruible. Comprendemos su origen, pero la pregunta crucial para mí es otra: ¿por qué, siendo tan clara su génesis, igualmente tuvo tanto éxito? Si es tan obvio que Dios es un invento, ¿por qué se creyó tanto y se sigue creyendo tanto en él? ¿Cuál es su fuerza? ¿Cuál es su eficacia?

—Bueno, pero parece que murió.

—De nuevo, ¿quién murió? ¿Murió un determinado tipo de Dios o finalmente el ser humano se emancipó de la necesidad de fijar un centro absoluto para ordenar su existencia aceptando el flujo vertiginoso de un devenir siempre contingente que destotaliza todo cierre?

—Uff…

Micaela se levantó y me miró fijo. Cambió imprevistamente la postura. Los dioses también se pudren, empezó a repetir cada vez con un volumen más alto, los dioses también se pudren, y comenzó a dirigirse hacia mí. Su amigo trataba de calmarla, pero no podía. Marta miraba estupefacta. Los monaguillos seguían sin hacer nada. ¿Pero cómo hemos podido hacerlo?, retrocedió Mica en el texto al llegar a mi cuerpo. Me abrazó. ¿Cómo hemos podido bebernos el mar?, repitió pero ahora en voz bien tenue, junto a mi mejilla. Los dioses también se pudren…

Si el carácter metafórico de la verdad estriba en su utilidad, entonces, para esta versión pragmática del conocimiento, no se trata tanto de verificar la adecuación entre el pensamiento y la realidad, sino las consecuencias que el uso de la metáfora genere para nuestra existencia. Por eso, la metáfora en cuestión, aunque metáfora, tiene que vérselas con las condiciones materiales de la realidad que busca comprender. Está claro que, en tiempos antiguos, el vínculo del ser humano con su propio saber, intermediado por la tecnología de la época, promovió un determinado tipo de narrativa. El Dios bíblico, por ejemplo, es afín a la multitud de dioses que en aquella época eran parte de la cultura de los pueblos. Dioses cuya tarea se encontraba directamente ligada a las necesidades de su tiempo. Necesidades de todo tipo, sobre todo espirituales o existenciales, aunque también directamente ligadas a la resolución de conflictos cotidianos. Por ejemplo, la electricidad es un invento muy reciente. Tan reciente que nos hemos olvidado lo que era la noche, o más bien, el impacto directo de la oscuridad en los estados de ánimo de la época. No es causal en ese sentido que Dios esté asociado indeleblemente con la luz. Y que, en función de ese lazo, todas las asociaciones epistémicas tengan una fuerte proveniencia lumínica. Así, entender es iluminarse, clarificarse, mientras que lo confuso y ambiguo quedó del lado de la oscuridad y las tinieblas. Incluso se repite en su faceta moral, ya que desde siempre el mal supone un alma oscura.

¿Pero en tiempos de electricidad, informática, virtualidad y carga rápida de batería de los celulares, tiene sentido seguir pensando a Dios de este modo? O desde el punto de vista político: en un mundo donde la clarificación supone un ejercicio de poder a través de los grandes faros de certezas que iluminan y definen de antemano lo que es lícito conocer, ¿no necesitamos un Dios que nos oscurezca, esto es, que nos pierda, esto es, que abra? ¿No necesitamos otra metáfora de Dios para nuestros tiempos? O dicho de otro modo, ¿qué tipo de Dios se corresponde con la posibilidad de abrir nuestros interrogantes en un tiempo en que la pregunta parece que molesta,

desconcentra, subvierte? ¿Sigue siendo útil la metáfora de Dios bíblica o tendremos que crear nuevas metáforas?

Me di cuenta de que algo estaba mal cuando, por detrás del cuerpo de Micaela, vi a su amigo corriendo desesperadamente hacia la puerta de la iglesia. Una mujer de mediana edad ingresaba también agitada al templo: mamá, le habló a Marta, vámonos volando. Recién ahí se me hizo más presente el sonido caótico de la calle. ¿Pero qué pasa, hija?, se resistía Marta. La cana levanta gente por todos lados. Es todo un desastre, mami. No me discutas y vení conmigo, regañó a su madre. Me encanta cuando un hijo reta a sus padres invirtiendo roles históricos. La hija de Marta nos alertó a todos: ¿no saben lo que pasó? Están todos como locos, váyanse a la mierda, escóndanse, corran, huyan. No tenemos salida…

¿Cómo vamos a consolarnos ahora, asesinos entre asesinos?, continuó Mica, hablando casi para adentro, soltándome y mirando para abajo. *Lo más sagrado y poderoso que poseía el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará la sangre? ¿Con qué agua nos purificaremos? ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acontecimiento demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos ahora nosotros los nuevos dioses?* Se escuchó un estruendo agudo inexplicable, como de guerra, como de soldados y policías especiales irrumpiendo en la iglesia, como venían hace rato irrumpiendo en todos lados. El amigo de Mica ya estaba detenido, esposado en un costado. Los efectivos con sus armas apuntando para todos lados vociferaban exigiendo la quietud, la parálisis, el miedo generalizado. Pero Mica no los escuchó y apresuró sus pasos hacia la cruz. Justo lo que no tenía que hacer. Los soldados le gritaron un par de veces, sin obtener respuesta. Su amigo, desesperado, trataba de calmar la situación, pero Mica ya se había abalanzado sobre la cruz, no entiendo si para destruirla o para entregarse a ella, cuando ante una nueva negativa a detenerse y más gritos de efectivos uniformados, se escucha una ráfaga imponente de disparos y la sangre de Mica que salpica por todos lados. Su cuerpo que explota en el instante, agujereado como Cristo, un cuerpo que estalla y derrama sus líquidos interiores. Su amigo grita y llora, impotente. Nosotros ni siquiera atinamos a interpretar lo que estaba pasando cuando Mica cae al piso y llegamos a escuchar que dice antes de morir: llego demasiado pronto, todavía no ha llegado mi tiempo. Así quedó. Muerta, con los ojos abiertos.

Otra vez la sangre en el suelo. El eterno retorno de lo mismo. Dios muere cada vez, cada año, muere siempre, pero crea la ilusión de la vida, del brote, de la primavera. Otra vez la sangre en el suelo, como recordándome que siempre hay sangre en el origen. Otra vez la muerte, otra vez los soldados, el demonio del texto de Nietzsche que llega y nos provoca con la pregunta: ¿elegirías vivir este instante una y otra vez? ¿Qué harías si supieses que este momento, esta muerte, Mica todavía

humeando, todavía exhalando temperatura, se repitiese eternamente? ¿Qué harías? Es que el tema es el conocimiento. Si supiéramos de antemano. Tan simple todo si supiéramos de antemano. Lo había ensayado tantas veces, lloraba su amigo sentado al costado, repetía ese texto todo el tiempo y lo había preparado para hoy. Ella estudia teatro. Yo le dije: no en la iglesia, los curas te van a matar. ¿Y dónde está Juanjo?, se percató de inmediato de la ausencia de su otro compañero, él iba a filmar todo.

El joven, que se me había ido convirtiendo en esos pocos minutos de narcotraficante en post adolescente en busca de emociones, miró para todos lados pero no encontró a su amigo. Policías ya estaban con el cuerpo de Mica constatando, por un lado, su muerte y por el otro, mirándonos a todos de reojo y escuchando la confesión de la filmación. Escuché que dos de ellos murmuraban mientras observaban al joven esposado de reojo: a nadie le convenía que hubiera una filmación. Yo esperaba gritos, broncas, reacciones varias, pero no pasaba nada. Micaela, de espaldas desangrándose, nos despedía sin hallar ningún tipo de resistencia. Todos habían desaparecido: los monaguillos, Marta, su hija, el resto de las personas. Me di cuenta de que estaba ahí solo, pasando desapercibido. Comencé a caminar medio a hurtadillas, pero no hacía falta. Nadie me miraba. Salí. La calle era otra. Parecía un país en guerra. Esa mañana —y esa era la noticia— se había consumado un nuevo golpe militar en la Argentina.

El eterno retorno de lo mismo. O en palabras de Nietzsche, «*¿qué dirías si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más honda soledad y te dijera: "Esta vida, tal como la vives ahora y como la has vivido, deberás vivirla una e innumerables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que habrán de volver a ti cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada gemido, todo lo que hay en la vida de inefablemente pequeño y de grande, todo en el mismo orden e idéntica sucesión, aun esa araña, y ese claro de luna entre los árboles, y ese instante y yo mismo?*»"**[80]**. ¿Qué diría? No sé. ¿Vivir de nuevo estas últimas veinticuatro horas? ¿Vivir de nuevo estas últimas veinticuatro horas sin poder modificar nada? Me bamboleo entre la necesidad de fijar todo lo vivido y lo efímero del tiempo, cada sensación bien en los huesos y a la vez ya el olvido, sin poder recordar ya, a solo veinticuatro horas, a todos los personajes, los climas, las corridas, los amores. Claro que será difícil olvidar el puente que une a Martín con Mica. La sangre.

Pero Nietzsche se hace una pregunta moral: ¿cómo reaccionarías si así fuera? Una pregunta moral, casi como un antiimperativo: si así fuera, ¿lo sufrirías o te aliviaría? ¿Transformarías algo? ¿Comenzarías, ya con este saber de antemano, a medir más prudentemente cada acción, o a la inversa, buscarías vivir a pleno cada instante, deconstruyendo la existencia en un cúmulo de experiencias en trance inacabable? No sé. Bah, creo que sé, pero lo que es seguro es que nos transformaría. Eso dice Nietzsche, pero agrega que esa transformación podría hasta tal vez torturarte. Es que

de eso se trata. De esta tortura. Obvio que no hay demonio, ni eterno retorno, ni nada, pero hay una Mica muerta en el suelo, hay un nuevo golpe militar en la Argentina, y uno haciendo filosofía, así a la deriva, entendiendo que esta angustia no se resuelve sino que se vomita. Y con el vómito también se hacen chozas, dice el *I Ching*, tal vez las únicas que nos darán albergue. La moral siempre es un deber ser, incluso cuando pretende deconstruir el deber. No. Claramente no querría que esto se repitiera eternamente. ¿Qué hago? ¿Cómo salgo de acá? ¿Se puede salir de acá? ¿O hay algo peor que el eterno retorno de lo mismo? ¿Y si todo se repitiera en su forma una y otra vez, pero nosotros creyéramos que siempre es diferente? Subí al tren camino a José León Suárez y bajé en la avenida General Paz. ¿Todavía hay límites?

Dios muere dado que revelamos su dispositivo, o sea, nuestro dispositivo, nuestra necesidad de disponer el sentido de tal forma de que todo tenga sentido. La metáfora de Dios está caduca. Una cierta metáfora de Dios que no es la única, pero es la que conlleva toda la carga metafísica que nos condiciona. Muere un relato de Dios que no solo deja vivos a otros relatos, sino que al deconstruir a Dios y mostrarlo como relato, resignifica nuestra idea misma de creencia. Los otros dioses, los aún vivos, ya no lo están en el modo de la presencia, o sea, de la omnipresencia. Que todo sea metáfora exige que nada sea metáfora, es decir, disuelve el binario que enfrenta a la verdad con la apariencia, a la presencia con lo contingente, a la realidad con la metáfora. ¿Pero qué significa que la metáfora tradicional de Dios hoy esté caduca?

Por un lado, como decíamos antes, ya no da respuestas a las problemáticas de nuestro mundo contemporáneo. Un Dios también es hijo de su tiempo, pero entonces tiene que poder dialogar con su tiempo, y aunque haya temáticas que en su universalidad atraviesan todas las épocas, su «bajada» siempre implica el ropaje de su propio aquí y ahora: la pregunta por el más allá es y no es la misma cuando se comparan las concepciones tanto de la física aristotélica como de la física cuántica. ¿Sigue dando respuestas la metáfora tradicional de Dios en nuestro presente? O peor, ¿sigue siendo pensada la metáfora de Dios en términos de respuestas? ¿O será que en una actualidad tan cargada de información y tan devota de las certezas rápidas, procesadas y al buen uso del consumidor, necesitamos un Dios que, en vez de cerrarlo al mundo, lo abra?

Y por otro lado, hay, como sostiene Vattimo, un relato del relato: el relato del relato de la muerte de Dios. Dios surge como metáfora con el propósito de dar respuesta a la pregunta por el más allá, por el más allá del límite. La conciencia humana de sus limitaciones fue elaborando respuestas que pudieran hacerse cargo de apaciguar la angustia provocada por la incertidumbre originaria. ¿Cómo explicar lo inexplicable? ¿Cómo dar respuesta a lo que a priori carece de respuesta? Al ser conscientes de nuestras limitaciones pudimos avizorar un más allá del límite. Sin embargo, todo intento de poblar ese más allá de certezas condujo como mínimo a una paradoja: todo lo que digamos sobre el más allá lo hacemos desde el más acá, por lo tanto, todo más allá es un más acá.

Más allá de esta paradoja, en el origen de las culturas, los pueblos, las civilizaciones crearon sus propias divinidades, cuya presencia, por sobre todas las cosas, ordenaba el más acá; ya que además de satisfacer curiosidades y disolver angustias, resultó clave la metáfora de Dios o de los dioses para regular cualquier orden social. Creamos a Dios con el objetivo tanto de poder dar una respuesta última como de promover una legalidad que nos ordene. Claro que, para eso, la conciencia del carácter metafórico de la divinidad debía ser olvidado. No hay metáfora que funcione como verdad si la seguimos recordando como metáfora. Solo se trata de olvidar el dispositivo para que Dios cobre autonomía, se independice, y se enfrente a nosotros como algo externo, como un ente autárquico del que además provenimos.

Casi me pisan. No vi el automóvil que venía a mucha velocidad por la colectora de la General Paz. Me había bajado en la estación Migueletes y me puse a caminar por la autopista del lado de capital y camino al Río de la Plata. El estado de sitio terminó de empoderar a unas Fuerzas Armadas que habían recobrado su lugar de legitimidad en una sociedad cada vez más cerrada sobre sí misma, en un mundo cada vez más inmunológicamente convencido de la necesidad de trazar fronteras entre los que merecen su pertenencia y los que ya no pertenecen de ningún modo. Aunque, para peor, esos límites no eran necesariamente materiales, en el sentido de que no se correspondían con masas demográficas concretas: estar adentro o estar afuera se había vuelto una cuestión simbólica, la implementación práctica del mundo de la posverdad. Es que, si «*no hay hechos, sino interpretaciones*», hay dos reacciones posibles: la apertura indiscriminada al encuentro con el otro, o exactamente por el contrario, la cerrazón absoluta en el autoconvencimiento de que mi propia interpretación es la correcta. Está claro que era necesario que Dios se muriera, pero parece que la humanidad una vez más eligió desde su pulsión autodestructiva; ya que, con Dios muerto, o todos comenzamos a rodar a la deriva anárquicamente y con una sonrisa, o algunos se creen Dios, se ponen su traje y se elevan al cielo.

Este nuevo golpe de Estado es muy distinto a los anteriores, ya que la complicidad civil no se encuentra ni invisibilizada ni maquillada: la propia República sigue convencida de la motivación legal de su puesta entre paréntesis. La tragedia, una vez más, es confundir la ley con lo que deseamos que suceda: legal es todo aquello que cuaja en mi concepción del orden, e ilegal es todo lo que lo resquebraja. La democracia se excluye a sí misma en nombre de la democracia.

Parece que, a partir de los sucesos del subte y la demostración fehaciente del retorno del terrorismo organizado en la Argentina, el Parlamento primero decretó el estado de sitio, pero a la noche, alertado por cada vez más revueltas e irrupciones de supuestas organizaciones subversivas, delegó por el tiempo de treinta días el poder absoluto a las Fuerzas Armadas, que prometieron consensuar sus decisiones con una comisión conformada por los tres poderes republicanos. Por los cuatro, ya que el principal sostén de esta decisión era el poder mediático.

Una vez consumado el olvido, Dios se nos presenta como incógnita, como deseo, como necesidad de saber. Es que ese Dios independiente de nosotros, supuestamente real y existente, nos provoca, nos convoca a querer saber, a ser amigos del saber, a ir en su búsqueda. Podríamos habernos quedado ahí, convencidos de la existencia de una trascendencia que nos garantizaba la tranquilidad deseada, pero evidentemente esa serenidad nunca llegó, y así el ser humano fue por su criatura, quiso comprenderla. Ese afán por saber llevó al ser humano a indagar e ir construyendo un conocimiento que no se contentó ni con el dogma ni con el argumento por autoridad. Ese mismo afán de saber fue develando el misterio. Como bien explica Nietzsche, nos dimos cuenta de que ese Dios no era sino una ficción olvidada. Recordamos el recurso, lo visibilizamos, comprendimos que Dios era una estrategia de supervivencia, pero ahora, al restaurar sus engranajes, lo perdimos. La muerte de Dios no es más que esto: recordar que alguna vez pudimos creer…

—Vamos a la segunda opción: Dios, aquí en la frase, está representando otra cosa. Algo más estructural. Nietzsche nos está proponiendo dar un paso más allá de la literalidad y revisar la historia misma de Occidente, o sea, la historia de nuestra decadencia. Cuando un Dios se creyó único, según el relato del *Zaratustra*, se definió un determinado tipo de orden. Hay en la filosofía griega clásica el inicio de un modo de pensar que aúna en un único absoluto toda una serie de valores: la verdad, el bien, la belleza. Y una escisión en la autocomprensión del ser humano que establece una zona de nuestro ser con la capacidad de alcanzar el saber de ese absoluto: somos alma y cuerpo, pero sobre todo somos, al decir de Platón, un alma encerrada en un cuerpo. Con Sócrates, con Platón, se inicia el dualismo, una estructuración jerárquica de la realidad que va estableciendo binarios por todos lados, y así como hay un alma racional que mejor define nuestra naturaleza y un cuerpo del que hay que liberarse, también hay un mundo verdadero más allá y un mundo más acá del que por suerte nos vamos yendo. Este famoso dualismo ontológico es causa, para Nietzsche, de nuestros principales males: el entramado filosófico, moral y religioso que ha definido un tipo de opción por la existencia que reniega de la vida. Es que la verdadera vida no es esta y, entonces, en nombre de la verdad dilapidamos nuestro paso por la tierra. O sea, nos dilapidamos.

—Contundente. No podría agregarle nada. Creo que es evidente que Dios es el nombre judeocristiano de un tipo de dispositivo dualista que opta por la negación de la vida en nombre de la vida. Pero da igual cómo llamarlo o cómo entenderlo. El tema es que sea eficiente en su proclamación, o sea, que genere consecuencias en la vida de los pueblos. Nietzsche estaría denunciando la complicidad de los grandes valores: la metafísica y la ética van siempre de la mano.

—Tal cual. La religión es solo una cuestión pedagógica: «*platonismo para las masas*», decía Nietzsche del cristianismo. ¿Será el capitalismo también otra

reconversión pedagógica, y así?

—No sé, pero hay que admitir que es un discurso eficiente.

—Puede ser, aunque se supone, según Nietzsche, que Dios ha muerto, o sea que algo de este dispositivo ya no resiste, se ha blanqueado, viene mostrando sus hilachas.

—Es que el primer gran punto es justamente este —y por eso Ricoeur asocia a Nietzsche con Marx—: la homologación de lo histórico con lo natural. Hay un determinado tipo de orden que se ha instalado como si fuera no solo el único sino el natural, el propio de las cosas. Pero esta decadencia tiene un origen histórico representado por la línea de continuidad que Nietzsche encuentra entre Sócrates y Jesucristo: allí se creó el más allá y esa metáfora tuvo pronto éxito. De lo que se trata ahora es de desarmarla, deconstruirla, y a veces es tan difícil pelearse contra lo que uno tiene tan internalizado que parecería que solo podría hacerse a martillazos.

—No creo que alcance ningún martillo. Hola, ¿cómo están? Por aquí de nuevo. «*Dios ha muerto*» representa la ausencia última de fundamento, o al revés, la ausencia de un fundamento último. La tragedia es que nos acostumbramos tal vez ya de modo definitivo a pensarnos en estructuras economicistas, sistemáticas, causales y lógicas que buscan permanentemente diluir la diferencia en pos de lo común. Lo común asociado con lo profundo, en un matrimonio letal: hay una única verdad y no está a la vista. Hay que encontrarla. Está aquí adentro o allí arriba, que es lo mismo. Ese fundamento último es último porque es primero y su presencia explica la realidad toda. La hace no solo comprensible sino manejable. Y la hace dual porque establece un binario derivado de los dos grandes binarios fundadores: la verdad y la falsedad, el bien y el mal. Les dejo la pregunta acerca de cuál es más fundamental. Y además, obviamente queda siempre abierto este otro interrogante: ¿la lógica está en las cosas o se la imprimimos nosotros a las cosas? Es evidente que Nietzsche no concibe ningún tipo de esencialismo, pero también es importante mostrar que su perspectivismo no admitiría un simple salirse de la caverna hacia una realidad más verdadera. Si Dios ha muerto, no se trata de creer en otros dioses, sino de dejar de creer. O de entender que una creencia siempre deja un margen de incertidumbre. O sea, comprender que, si el mundo no tiene centro, explota entonces en pequeños mundos en conflicto. ¿Pero sabremos reconvertirnos a una realidad descentrada, o quedaremos como el Papa jubilado, buscando lo que ya no hay para que la cosa tenga sentido?

—Muy largo, che. Me fui perdiendo al final. Ok, no hay un fundamento último. ¿Qué hay entonces? ¿Conflicto de fundamentos?

—Gran resumen. Sí, conflicto de interpretaciones, pero que no se resuelve, sino que permanece en estado de conflicto.

—Cansador, ¿no?

—Nadie dijo que el nihilismo te haría más feliz.

—Nadie habló nunca en todo este libro de la felicidad…

Había menos tráfico que lo usual. Siempre quise recordar cómo me había sentido el día del golpe de 1976, pero nunca pude recordarlo. Era demasiado pequeño como para tener la conciencia de que aquel 24 de marzo era un día para recordar. Como dice Welte[81], hay «ahoras decisivos» en los cuales tomamos conciencia del tiempo en tanto tiempo, como cuando esperamos mucho que llegue un día en particular y su llegada no solo nos presenta el acontecimiento en cuestión sino el acontecimiento mismo del tiempo, como quien dice ¡ah!, este era el día. Todos recordamos días nefastos. Está claro que yo voy a recordar este. Y me voy a recordar en este día. Así, andando a pie por el costado de la General Paz. Viendo poco tráfico. Un día de verano, de casi final del verano, ya sin el sofocamiento del calor, pero con esa sensación de algo previo, aún en modo provisorio, como queriéndose armar. Lo increíble era la sumatoria de situaciones: Martín, la huida, Pedro, el cementerio, Julia, el sueño, Mica, el golpe. Tal vez lo que quede de la vida no sea más que la resignificación infinita de estos acontecimientos.

Es que, si no hay hechos sino interpretaciones, lo que comienza a desarmarse es el dualismo. Como agrega también Nietzsche en este fragmento póstumo, hasta el intérprete es una hipótesis. O sea, que haya alguien interpretando ya supone la consolidación de un sujeto como un alguien, y eso también ya es una interpretación. La sospecha nietzscheana arrasa con todo, pero sobre todo con el sujeto y su establecimiento como agente autónomo, encerrado sobre sí mismo. «*Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos: "solo hay hechos" —yo diría: no, precisamente no hay hechos, sino solo interpretaciones. No podemos constatar ningún hecho "en sí"; tal vez sea un absurdo querer algo por el estilo. "Todo es subjetivo" decís; pero esta ya es una interpretación, el "sujeto" no es nada dado, es solo algo añadido por la imaginación, algo añadido después. ¿Es, en fin, necesario poner todavía al intérprete detrás de la interpretación? Ya esto es invención, hipótesis*»[82]. ¿Es aún necesario poner al intérprete detrás? Pero entonces, ¿quién imagina? ¿Será que seremos cruces de estructuras lingüísticas? ¿Será que seremos la ilusión de permanencia del río de Heráclito? ¿Pero quién o qué se ilusiona?

O dicho de otra forma: no hay hechos, solo interpretaciones, pero en realidad ni siquiera habría interpretaciones, ya que una interpretación es siempre de un hecho, de un texto, de un ente, de algo. Si no hay verdad y todo es apariencia, muere también la apariencia, ya que deja de tener sentido la idea misma de apariencia ante la desaparición de la verdad. Si Dios ha muerto, ¿qué nos queda? ¿Nada? ¿De eso se trata el nihilismo? ¿De entender que, en el fondo, no hay nada, y que somos meros equilibristas de la nada, arquitectos de sueños emplazados? El final del texto «De cómo la verdad se convirtió en una fábula» va en esa dirección. Muerta la verdad, tampoco nos quedan las apariencias. Si toda máscara lo es de un rostro, y anunciamos que, en el fondo, no hay rostro, entonces la máscara tampoco es máscara. Nos quedan máscaras sobre máscaras sobre máscaras. Nos queda un nuevo concepto de máscara.

Y de rostro. Un rostro débil, que no es rostro, sino una máscara que es lo único que hay y que por eso es rostro sin ser rostro. Una verdad débil, como diría Vattimo, que modifica la idea misma de lo que es una verdad. Una verdad transitoria, contingente, abierta, no definitiva. Y de nuevo, con la muerte de la verdad, podemos aferrarnos a nuestra propia máscara e imponerla como único rostro, excluyendo al resto de las interpretaciones como falsas. O bien podemos ir exactamente en la dirección opuesta y, asumiendo que no hay una verdad, estar en un incesante estado de contaminación con las máscaras de los otros. ¿O no es lo que queda de nuestro rostro sino la mixtura sin fin de múltiples enmascaramientos? Y para terminar, ¿qué sería entonces pensar a la filosofía como desenmascaramiento? ¿No se convertiría en una deriva inagotable?

Pero ¿se puede vivir sin rostro, sin centro, sin Dios? ¿O estamos condenados a habitar sus sombras? ¿Y qué son esas sombras? Porque, más allá de estas dos posiciones —el que ante la muerte de la verdad dogmatiza su propia postura y el que se abre indefinidamente al otro—, hay una tercera posición que de algún modo inaugura Nietzsche casi como un estado de fatalidad, de imposibilidad de salirse: las sombras de Dios. ¿Y si en realidad Dios ha muerto, pero no podemos sino vivir bajo su sombra? Es decir, sabemos que muchos de los conceptos que nos ordenan no se sostienen, pero no sabemos vivir de otro modo, sino desde la disposición que, aunque ya deconstruida, ellos generan. ¿Y si es cierto que la verdad ha muerto, pero no podemos construir sentido si no es desde la categoría de verdad, categoría que paradójicamente la sabemos muerta?

Cada tanto alguna tanqueta y muchos patrulleros arremetían a velocidades altas. Me crucé con muy poca gente, por no decir con nadie. No sabía si una parte de la población se había volcado a la calle a protestar contra el golpe. Todo lo contrario: parecía un paso consensuado por todos los sectores sociales. Por todos los sectores que participan en la construcción de los consensos, que casi nunca son todos los sectores. Llegué a un puente que cruzaba la avenida desde un parque abierto hacia las ruinas de un predio de exposiciones ya en desuso. Ahí sí vi por primera vez, sobre el puente, a un grupo de personas con una bandera casera, recién pintada, que decía «viva la democracia». Pero lo extraño es que los defensores de la democracia eran los que habían facilitado el golpe. ¿Y si no era un golpe y tenían razón los medios, de que esta medida era la mejor forma de defender la República? ¿Pero no era un hecho el golpe, o no hay hechos, sino interpretaciones?

Son varias las remisiones de Nietzsche a la muerte de Dios en sus textos. De hecho, al inicio de *Así habló Zaratustra*, cuando el Zaratustra desciende de la montaña, en su primer diálogo, se encuentra con un anciano, santo, eremita, con el que sostiene un intenso intercambio. Al terminar, Zaratustra queda solo y, pensando en el anciano, dice: «*¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que Dios ha muerto!*». Todo el *Zaratustra* está atravesado por la temática de

la muerte de Dios y sus conceptos asociados, en especial la idea de superhombre o ultrahombre. Es la muerte de Dios y el final del último hombre lo que da lugar a la irrupción de un ultrahombre, esto es, del comienzo de una experiencia posthumana, de la que más de cien años después recién comenzamos a comprender. «*Algunos hombres nacen póstumos*», escribía Nietzsche en *El Anticristo*, y lo que hay que subrayar es que toda su filosofía parece un acontecimiento póstumo, cuasiprofético. Es cierto que en tiempo de Nietzsche la figura de la muerte de Dios deambulaba entre los escritos de los románticos, pero es aquí que encuentra su proyección definitiva, especialmente en relación con la idea de nihilismo. Un nihilismo siempre en la misma encrucijada: que Dios haya muerto, ¿nos pierde o nos libera?

Tal vez el recorrido no sea tan lineal, o por lo menos tan inmediato. Otra vez el prefijo *post*, denotando que hay algo que ya se ha ido, pero que aún nos contiene con sus huellas, con sus sombras, con sus espectros. ¿O será que todo presente es siempre una huella, esto es, que es siempre una ausencia? Categorías de las que no podemos prescindir para entender lo que ya no tiene sentido. ¿Y si toda experiencia del saber es una experiencia de lo que ya no significa? Y no importa que los ascensores funcionen o que dos más dos sea cuatro: sentido no es lo mismo que funcionamiento. Nuestro drama es la confusión de ámbitos, que nos coacciona a querer comprendernos desde el funcionamiento, cuando lo único que importa es el sentido, y creemos que el sentido de la existencia puede venir con un manual de instrucciones: pero si hay manual, ya no hay sentido. Aunque todos prefieran los manuales…

El camino no es lineal. Después de muerto Dios, aún nos queda liberarnos de sus sombras. «*Después de muerto Buda, su sombra —enorme y espantosa— siguió proyectándose durante siglos en una cueva. Dios ha muerto, pero los hombres son de tal naturaleza que, tal vez durante milenios, habrá cuevas donde seguirá proyectándose su sombra. Y respecto a nosotros… ¡habremos de vencer también a su sombra!*», dice Nietzsche en *La gaya ciencia*, solo unas páginas antes del relato del loco en el mercado[83]. ¿Pero quiénes somos *nosotros*? ¿No somos también esos hombres con esa naturaleza? ¿Y si Dios ha muerto desde siempre y no somos más que espectadores de sombras? ¿Y si Dios ha muerto desde siempre y no somos más que espectadores de sombras, incluso de las sombras que nos dicen que estamos en la cueva observando solo sombras?

—¿Qué es el nihilismo?

—Nihilismo viene del latín *nihil*, que significa «nada».

—¡Qué raro! ¿Y cómo se está a favor de la nada, o sea, a favor de nada, o sea, no a favor?

—Es obvio que nadie estaría a favor de nada. El nihilismo no propone la nada, sino que cuestiona toda verdad para develar que lo que se propone positivamente, esto es, como dato puesto, como afirmación, como certeza, en el fondo no es nada.

—¿Cómo que no es nada?

—No. No es que no sea nada sino que el desenmascaramiento transforma aquello que se pretende un ser, una totalidad, una verdad, en un conflicto contingente de intereses e interpretaciones. Quiero decir que, si la pretensión del saber es afirmar absolutos, el nihilismo demuestra que, en el fondo, todo conocimiento no se sostiene. No es nada. ¡Ojo!, no es nada frente al todo supuesto. Se trata, una vez más, de salir de los absolutos. Por ejemplo, si alguien cree en el amor o en la amistad como sentimientos desinteresados, el nihilismo consiste en mostrar que ambos, en el fondo, remiten a intereses. Si alguien propone una teoría política que garantice la justicia en todo orden social, el nihilismo va a fustigar demostrando que la única justicia es infinita y que toda teoría es justa solo para algunos. Y así con todo…

—O sea que un nihilista es un escéptico militante, alguien que permanentemente se encuentra demoliendo toda certeza investida de firmeza. O sea, la filosofía…

—Bueno, no toda filosofía es nihilista, pero evidentemente tiene que haber algún elemento de duda radical. Igualmente, hay que salirse del nihilismo ingenuo, aquel que previamente a cualquier argumentación ya postula la negación como premisa. Ser nihilista no es ser negativo. Nietzsche hasta lo plantearía al revés: negativo es el optimista que afirma verdades dado el vértigo en el que se ve sumido por la conciencia de devenir de lo real. Y así crea un optimismo onírico que lo aferre a algo perdurable con el único propósito de no hacerse cargo de la contingencia.

—Uf…

—¡Hola! Los saludo. Sin embargo, hay diversos modos de caracterizar el nihilismo en Nietzsche, ¿no? Porque también entiendo que Nietzsche llega a llamar nihilistas a los mismos cristianos por haber matado a la vida, o sea, por proponer una nada —el más allá— que convierte a lo único que hay —nuestro mundo— en nada.

—Justo al revés.

—Sí, pero el uso más tradicional del término *nihilismo* en Nietzsche refiere a dos momentos. Por un lado, lo que sería un nihilismo deconstructor, cuyo objetivo radicaría en ir denunciando, como decíamos, las pretensiones exageradas de los grandes valores por constituirse en verdades incólumes. Y sobre todo, objetivas. Así, ser nihilista es ir con el martillo nadificando; esto es, mostrando la nada (o sea, el interés, la voluntad de poder) que subyace a las grandes verdades. Pero una vez consumado el desenmascaramiento, surge la necesidad de crear algo nuevo. No de repetir los mismos esquemas en nombre de lo nuevo, sino de ir por lo nuevo en su radicalidad, lo radicalmente otro que pudiera surgir solo desde la disolución nihilista de lo sólido. Solo deconstruyendo se abre la opción a lo imposible, ya que el martillo libera lo reprimido. Lo libera de lo posible.

—¿Y cómo sería este nihilismo activo si nos resulta imposible, justamente, pensar más allá de lo posible? ¿Cómo podemos pensarnos más allá de la voluntad de poder?

—Es que no es más allá, es al costado. Es reconfigurar lo que hay despojándolo de su dispositivo. Es llevar el poder incluso contra sí mismo. ¿O no sería ese el acto más poderoso de todo poder? Es el «*habremos de vencer también a su sombra*». Es el ultrahombre, el niño que en el discurso de «Las tres transformaciones» con el que se abre *Así habló Zaratustra*, viene a inspirar lo por venir. De tres transformaciones viene siendo lo humano: primero fue camello, después león y ahora niño. El león superó al camello, ya que la autonomía desplazó al deber, pero el niño vino después de todos porque el niño dejó sin efecto la misma idea de superación. El niño inventa, olvida, padece, danza. El niño es lo que viene después del último hombre…

Las personas agrupadas en el puente cantaban y saltaban, pero no de alegría sino desde el enojo. O peor, el enojo iba encontrando forma de alegría. Interesante paradoja donde una misma manifestación puede ser tanto expresión de un placer o de un dolor. ¿O será que el placer y el dolor están más ensimismados de lo que parece? La bandera la llevaban por delante como un escudo: «viva la democracia». Blanca, en una tela raída, las letras muy prolijas, como si las palabras hubieran sido escritas por un docente. No sé cuánta gente había, pero había. De hecho, no los podía contar, así a primera vista. Cada vez que un automóvil pasaba por abajo en dirección al Río de la Plata, el grupo se enfervorecía y saltaba y gritaba. No podía escuchar bien lo que decían, cuando a mi lado pasaron corriendo tres, cuatro jóvenes, uno de los cuales me tomó del brazo y, haciéndome correr junto a él, me invitó: vamos, loco, vamos a resistir.

¿Qué o quién es el ultrahombre? Es lo que viene después del hombre, o sea, de lo humano tal como lo entendemos hasta ahora, o sea, de la idea de humanidad como algo cerrado, definitivo, definible. Correrse de todo esencialismo para comprender lo humano solo como un tránsito, como un puente. Es que, si somos un puente, una cuerda, no hay esencialismo que resista. El esencialismo proclama la existencia sustantiva de entidades cerradas sobre sí mismas que se definen de modo autónomo y cuyo vínculo con el otro es siempre accidental y exterior, y sobre todo, que entiende el cambio siempre como algo circunstancial y no afecta la constitución misma de la naturaleza en cuestión. Así, lo mismo que vale para un triángulo o para una montaña, vale para el ser humano: se supone que existe una naturaleza humana con límites precisos que nos define. La historia de las religiones, luego de la filosofía y luego de la ciencia, ha dado múltiples definiciones de eso llamado lo humano, siempre con la vocación de fijar una naturaleza precisa, que en la mayoría de los casos estuvo ligada a nuestro aspecto racional. Circunscribir lo racional, el pensamiento y, obviamente, el lenguaje como los datos esenciales que generan una diferencia específica: el hombre es un animal racional.

Pero tal vez lo más problemático es que, a medida que la ciencia fue mutando hacia posiciones cada vez más darwinistas, sin embargo no se produjo un nuevo consenso en el imaginario social. Las representaciones de lo que somos han persistido en construcciones cerradas que privilegian la idea de la existencia de una naturaleza

humana definitiva frente a la cada vez mayor propagación de hipótesis científicas que promueven el azar contingente en el lento devenir cambiante de lo viviente. ¿Cuánto tiempo habrá llevado asimilar que la Tierra no era el centro del universo? ¿Cuánto tiempo más llevará asumir que la naturaleza de lo humano es meramente la transformación incesante de su propia naturaleza, que por cambiante nunca es propia?

Es que, si el hombre es un puente, primero, ya no es algo en sentido estricto, sino que está deviniendo. Segundo, sus fronteras se vuelven permeables y descubrimos extranjería en nuestra propia simiente (lo humano, entre lo animal y la técnica). Tercero, el superhombre no es una realidad sino un anuncio, y lo humano ya no es proyecto sino ocaso: «*El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso*»[84].

La muerte de Dios es la disolución de la idea de naturaleza cerrada. Por eso dice el Zaratustra: «*Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre*». Pero el superhombre no es nuestra supuesta naturaleza humana despojada de todas sus imperfecciones; o sea, no es superhombre porque logra llevar a cabo todas aquellas funciones que el ser humano consciente de sí mismo cree esenciales a su naturaleza. Si así fuera, sería Dios. Aquí se trata ni siquiera de lo contrario: el ultrahombre es lo que comienza una vez que el ser humano de la metafísica tradicional se ha consumado. Es el espíritu libre que vive su contingencia sin necesidad de solaparla o resolverla o medicarla o tratarla. El que asume la ambigüedad, la mixtura, la contaminación, la otredad, la extranjería, la angustia, el disfrute, lo efímero, lo abierto, la libertad, no como punto de llegada sino como un desmarcarse permanente de todo marco, la anomia no como falta de ley sino como lo que ya no necesita ley, el conflicto no como violencia sino como encuentro con la diferencia del otro.

Llegué arriba justo cuando todos comenzaban una especie de baile, cantando algo así como «se mueve para acá, se mueve para allá» e iban y venían desde una punta a la otra del puente. Evidentemente, hay un mismo dispositivo afectivo que mancomuna todos los estados, donde el placer y el dolor, o la angustia y la felicidad se tocan con las puntas de los dedos. ¿Cómo bailar entre tantas sonrisas justo el día del golpe? ¿Cómo creer que de esta forma se puede forjar algún tipo de resistencia? ¿Cómo disfrutar de un acontecimiento trágico? En realidad, ¿cómo estar al mismo tiempo vivenciando bienestar y demolición existencial? «*Solo puedo creer en un Dios que sepa bailar*»[85], decía también Nietzsche, pero Dios ha muerto y, por suerte, nos queda la danza. Temí que el puente se cayera como el volatinero que se trastabilla y cae de la cuerda en el inicio de *Así habló Zaratustra*. Pero nada sucedió. Lentamente me fui envolviendo, en tanto impulso dionisíaco y, cuando me di cuenta, ya estaba corriendo y bailando por el puente, cantando y gritando para que nadie escuche. O

para que todos. Un libro para todos y para nadie, subtitula Nietzsche al *Zaratustra*. Es que, en el fondo, da igual…

«NADA HAY FUERA DEL TEXTO»

(DERRIDA)

¿Cómo sigue la historia? Creo que me trabé. Aquí hace mucho calor. Además, estoy medio desganado. ¿Medio? ¿Por qué siempre que puedo meto un *medio* en cada frase? ¿Y por qué pongo un *aquí*? Si yo no hablo así. ¿Pero cómo hablo? ¿Hablo de dos maneras diferentes? Es que una cosa es cuando escribo y otra cuando soy yo mismo por fuera del texto. ¿Y cuándo soy yo mismo? ¿Lo estoy siendo ahora? Parecería que no, porque estoy adentro del libro, cuando a la inversa ese yo mismo sería aquel que escribe estas palabras, pero sin dejar huella de lo que está haciendo. Si estoy adentro del libro, no soy ese yo mismo. O sea, no soy yo. ¿Pero cómo sería ese yo? Una especie de yo mismo por detrás de mis implicancias, de mis estelas. ¿No es muy cursi la palabra *estela*? Perdón, ¿pero quién habló? ¿No decidiste que el diálogo entre tus tres facetas nunca debería iniciar un capítulo? Pero si esto no es el diálogo: faltan las rayitas. ¡Che, bajen el volumen que el ruido llega hasta acá! Perdón, mis hijos de vacaciones. No saben lo que me cuesta concentrarme. Entre el quilombo que hacen y las ganas de hacer quilombo con ellos. ¡Pero, uy! No debería estar escribiendo esto. Y menos poner *uy*. Si yo en este momento estoy en un puente saltando y puteando, viendo los autos pasar por debajo. ¿Pero este que escribe cuál es? ¿Es posible realmente pensar en un yo por detrás, más allá de sus manifestaciones? ¿Cómo podría llegar a él, o sea, a mí? Digo, ¿cómo podría llegar si solo llegamos a las cosas, a los sujetos, a todo, a partir de sus manifestaciones? Quiero decir que la única manera de llegar a ustedes es escribiendo, pero cuando escribo, yo ya no sería yo, sino un segundo yo, como nuevo personaje de la historia, porque el personaje de esta historia no vendría siendo yo —ni yo como nuevo personaje de la historia que escribe estas palabras, ni el auténtico yo que está más allá del texto, que crea un álter ego, o más bien, desde este capítulo, parece que dos—. ¿Y entonces quién soy yo? No sé, ¿pero a quién le estás hablando? ¿Te estás hablando a vos mismo? ¿A cuál de los «vos mismo»?

Esto es insoportable. Y además, cuando pusiste o puse *ustedes*, ¿a quién te referías? ¿Es cada uno de ustedes con su propia persona, con su propio yo como *alguienes* que consiguieron este texto y lo están leyendo, cada uno en una facticidad diferente? ¿O es un *ustedes* creado al interior del texto como interlocutor del personaje, que soy yo, pero no soy yo, o que soy yo escindido entre estos tres o tal vez más yoes? ¿Me estaré saliendo de los contornos del texto? ¿Será posible? Seguro que me salí de uno de sus contornos, ¿pero podré hacerlo de todos o siempre hay un contorno último que se va desplegando, como el caminante y su sombra? ¿Y qué es

un contorno? ¿Podemos salirnos del texto o todo lo que hacemos, decimos, sentimos, hablamos, es siempre ya previamente lenguaje, o sea, nosotros? ¿Qué quiere decir que nosotros somos lenguaje? ¿Hablamos el lenguaje o es el lenguaje el que nos habla?

A ver, ordenemos. Estaría habiendo como mínimos tres yoes. El que ha llevado hasta ahora el relato y se encuentra bailando en el puente, y que por lo visto no estaría siendo el que escribe estas palabras; luego, el que escribe estas palabras, o sea yo, o sea el autor de este libro, creador del personaje que baila en el puente, pero al mismo tiempo, también una escisión del que baila en el puente. Por último, aquel que está pensando todo esto y está fuera del libro, que obviamente no es directamente el que baila en el puente, pero tampoco es el que acaba de escribir «o sea yo», ya que, al haber escrito y dejado marca, se convirtió en un protagonista de este libro. O sea, habría alguien que, por detrás, motoriza todo esto que sucede en la escritura, pero que no estaría apareciendo, con la insalvable paradoja de que, al acabar de escribir que hay ese alguien por detrás, entonces ya no estaría por detrás. Y hay algo peor, si llevamos todo esto al extremo máximo y admitiéramos que hay un alguien que no está inscripto en el texto, ese alguien sin embargo también, de alguna manera, estaría inscripto en un tipo de escritura, porque ese alguien, como todos nosotros, es un efecto del lenguaje, desde el momento en que hablamos de él. O, para no sonar tan duro, no puede *ser* sino *en* el lenguaje. «*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*», sostenía Hans Georg Gadamer**[86]**. Es que ese ser no solo se comunica por medio del lenguaje, sino que el lenguaje, más que un medio, constituye el marco dentro del cual ese ser puede ser lo que es. Ese ser, o sea yo, por fuera de esta escritura, está inscripto igualmente en otras escrituras desde las cuales construyo y me construyen sentido. O sea que, finalmente, tendríamos estos tres yoes pero, como al yo que quedaría afuera del texto lo hemos incorporado de algún modo, al hablar de él, habría entonces cuatro yoes, contando siempre al que queda por fuera del texto. Situación que, claramente (¿claramente?), (¡ey!, ¿quién habló ahí?) genera una regresión al infinito, ya que siempre que nombremos a aquel que queda afuera del texto lo estaremos incorporando y, en ese acto, habilitando la presencia de un yo nuevo. Perdón, esperen, ¡pueden de una vez, por Dios, bajar el volumen!

Pero ¿hubo un golpe de Estado o no hubo un golpe de Estado? Porque, en definitiva, los cuatro o infinitos yoes que se despliegan también me están implicando en una especie de esquizofrenia ontológica descentrada, donde no solo no habría unidad del yo sino que además no habría manera de distinguir entre lo real y lo textual. Argumento muchas veces tildado de naif o acusado de un posmodernismo ingenuo que, sin embargo, pierde toda inocencia cuando, sin hacer mucha filosofía, prendemos la televisión o leemos los diarios. Es que hacer filosofía es llevar las posibilidades del pensamiento hasta sus límites, esto es, hasta lo imposible. Eso dice

Derrida de la deconstrucción, que es una «*experiencia de lo imposible*», de un imposible que comienza en lo más inmediato de nuestras posibilidades. Está claro que aquí estoy yo corriendo y gritando de un lado al otro del puente, o que aquí estoy yo escribiendo estas palabras sentado frente a mi computadora con los hijos molestando por toda la casa, pero también está claro que la única forma de pensarlo, decirlo, entenderlo y, por ende, generar todas las prácticas y acciones pertinentes comienza y termina en el lenguaje. Y el lenguaje es un dispositivo que supone un determinado tipo de orden, de legalidad, de modulaciones, de lecturas.

Quiero decir que, si somos lenguaje, la pregunta inicial de todo este planteo radica en comprender si, por un lado, el lenguaje es una trasposición lineal de lo que sucede en la realidad, o si, por el otro, el lenguaje viene desde *afuera*, con sus leyes y formatos, y nos ordena y organiza la realidad de un determinado modo que nunca condeciría con el supuesto modo real de darse la realidad, si la hubiera. Y hasta podríamos también admitir, incluso, una tercera posibilidad, más intermedia, donde el lenguaje partiera de la realidad pero la distorsionase —un poco más, un poco menos —, a partir de un punto de partida con el que tuviera algún tipo de vínculo. Y siempre, pero siempre en este planteo, la molestia por la posibilidad de que incluso todo este planteo no se correspondiese con algo real, sino que implicara previamente cierto modo de pretender decir las cosas que nunca coincidiría con lo que serían las cosas, si las cosas fuesen algo.

En realidad, la pregunta que siempre surge frente a lo que dispara la frase de Derrida es la siguiente: ¿es para tanto? Nada hay fuera del texto, sostiene Derrida. ¿Es para tanto? Si el sentido común, si la evidencia más simple, si la obviedad más obvia de todas las obviedades indica, nos muestra que una cosa es lo real y otra cosa es el lenguaje. Si está tan a la vista, tan a la mano, tan a la razón que el lenguaje es una técnica, una herramienta que utilizamos para hablar de las cosas, para mencionarlas, para referirnos a ellas, y no solo con la consecuencia de que gracias a esta técnica podemos comprender y comunicarnos, sino que sobre todo podemos transformar la realidad con los efectos deseados.

Quiero decir que, si el lenguaje no se correspondiese con la realidad, podría suceder que esta se nos rebelase, y no se condujese como uno esperaría que lo hiciera. Y sin embargo no lo hace. No se rebela. Otra prueba más de las tantas que se aducen a favor de la correspondencia entre las palabras y las cosas. Decimos y no pasa nada. En todo caso, pasa algo y luego decimos, y está claro que podemos decir cualquier cosa, pero parecería en principio que es siempre después. Por eso, insisto: ¿es para tanto? Que nada hay fuera del texto, ¿no es demasiado? Si además sentimos, tocamos, percibimos, olemos, forcejeamos, presionamos. Parecería imposible demostrar que no existe una realidad por afuera del lenguaje, porque de hecho hay una realidad por afuera del lenguaje. La hay porque la habitamos, la tocamos, la padecemos, pero siempre que la buscamos comprender o mínimamente referirnos a

ella, lo hacemos por medio del lenguaje. Hasta tal punto que no existe otra forma de referirnos que no sea desde el lenguaje.

Es por eso mismo, y ahora a la inversa, que podríamos consentir que todo esto que estamos diciendo sobre lo que hay por fuera del lenguaje, lo estamos diciendo desde el lenguaje. Hay afuera del texto, pero *hay, afuera, del* y *texto* ya son lenguaje. Y ni hablar de la forma gramatical de construcción de la oración, un sistema de leyes de combinación de palabras que nos antecede y nos sume en dispositivos del habla que previamente ya tienen definido el umbral de lo decible. La gramática es anterior y condiciona nuestro habla, lo enmarca pero al mismo tiempo lo reprime.

Entonces, parece demasiado hasta que estas mismas palabras vayan haciendo su trabajito filosófico y, aunque la evidencia nos confirme a cada segundo que el lenguaje es solo una pintura, una herramienta, un puente, sin embargo nos damos cuenta casi desesperadamente de la imposibilidad de salirnos del texto. Ahora, que nada hay fuera del texto no significa que no haya salido el sol o que hoy el banco no me haya suspendido la caja de ahorro por estar sin saldo. Pero ya la palabra *sol*, ya que *haya*, y ni hablar *salido* suponen toda una manera de interpretar un fenómeno; manera que no es única y que a lo largo de la cultura fue mutando. Que nada haya fuera del texto no significa que no duela o que no huela o que no muera: de lo que se trata, justamente, es de lo que significa ese dolor, ese olor, esas muertes. ¿Hubo o no hubo un golpe de Estado en la Argentina?

Cada tanto pasaban micros, camiones, automóviles de todo tipo con gente que, como nosotros, protestaba contra la medida. Era muy evidente ver quiénes estaban a favor y quiénes en contra, ya que los unos permanecían callados y los otros nos bocineaban para hacerse escuchar y generar una complicidad sonora. Con el paso de los minutos, el tráfico abajo fue creciendo y cada vez eran más aquellos que se manifestaban contra el golpe. Aquí arriba en el puente había chicos, gente grande, personas con diferentes ondas. Nos unía un mismo grito, en ese lugar extraño donde se asoma la palabra y las gargantas expelen algo, un sonido, un ruido, un movimiento de la tráquea, una vibración, algo que en su materialidad no es muy diferente a los sonidos circundantes. ¿De qué están hechas las palabras, materialmente hablando? Las palabras que proferimos por la boca. La misma boca con la que hablamos, besamos, vomitamos, escupimos. Están hechas de voz. Voz mamífera, ruidos guturales similares a los de cualquier otro ser vivo. La palabra que es al mismo tiempo tanto voz como sentido, tanto ruido como palabra. O como diría Agamben[87], el lenguaje como el desencaje entre la voz y la palabra, ese lugar imposible donde descubrimos que ese ruido corporal se encuentra dotado o donado de significado, pero que no deja nunca de ser un movimiento orgánico, como el de los sapos o las hormigas. Algo que entendemos de inmediato sobre todo cuando escuchamos algún

idioma extranjero, foráneo, y los sonidos que, para muchos significan algo, para nosotros no hacen sentido.

Aquí, a todos nos unía el mismo grito, a tal punto que se iba desagregando lo que el grito tenía de significado para concentrarse solo en lo que el grito tenía de voz, como si fuéramos un grupo de animales marchando en manada a partir de un mismo sonido colectivo. Pero en algún lugar, en algún punto de inflexión esa voz se vuelve palabra, o sea, se vuelve significado, se vuelve razón, y ese grito más agudo se inviste de sentido y es una palabra al interior de un entramado de conexiones conceptuales que hace de un conjunto de palabras un sistema ordenado llamado lenguaje. Y sin embargo, aquí en la escritura, las palabras no suenan…

Alguien pegó un grito como de orden y todos fuimos bajando. Uno que parecía medio líder dijo que nos íbamos a Plaza de Mayo. No sé por qué se me vino el bombardeo a la plaza del año 55, pero todos mis miedos iban mermando al compás del colectivo, tanto del colectivo humano que ahí se amalgamaba como del transporte colectivo en el que nos subimos y enfilamos por la General Paz hacia Lugones, su ruta hacia el centro. A nuestro lado, a derecha e izquierda, cada vez más autos a bocinazos revoleando banderas, remeras, lo que fuera, con tal de demostrar un rechazo, una negativa, una resistencia a este nuevo atropello institucional.

Pude escuchar un poco la radio en el micro mientras todos insultaban a un periodista que llamaba a la gente a claudicar de su salida a las calles, argumentando que el golpe era fruto de un consenso y de la necesidad de pacificar una sociedad que, por culpa del retornado terrorismo, se despeñaba hacia el caos. Pero lo que más me sorprendía era la negativa mediática a aceptar el golpe como interrupción de la institucionalidad democrática: si todos los poderes firman un acuerdo social donde todos dan lugar a que las Fuerzas Armadas se hagan cargo de resolver el problema del terrorismo, no habría por qué llamar a este nuevo estado jurídico con el nombre de *golpe*. ¿Es o no es un golpe de Estado lo que está sucediendo? ¿Qué *es*, en definitiva, un golpe?

¿Qué es el *ser*? A un pensador se le puede entrar por lugares muy diferentes. Un buen lugar, creo, para acceder a Derrida es a través de Heidegger. Heidegger plantea la noción de diferencia ontológica, esto es, la necesidad de diferenciar entre el *ser* y el ente. Nuestra cultura, históricamente, ha olvidado el *ser* en función del ente. ¿Qué significa esto? Que cada vez que preguntamos por el ser de algo, respondemos con un ente, pero el *ser* y el ente no son lo mismo. Por ejemplo, preguntamos por el ser último de todas las cosas y siempre respondemos elevando a alguna entidad al lugar de ser supremo: el ser supremo es Dios, o la naturaleza, o la materia, o el espíritu absoluto, o el mismo hombre en su aspecto racional. Pero en todos estos casos la respuesta también es otro ente supuestamente más fundamental, cuando lo que estábamos buscando era justamente lo que hace que el ente sea, que evidentemente no puede ser en sí mismo un ente.

Va de nuevo. ¿Cuál es el ser de todas las cosas? Ponele, Dios. Y sin embargo podemos aún preguntar cuál es el ser de Dios. Si notamos que a Dios mismo lo podemos todavía inquirir buscando su propio ser, comprendemos que Dios no es el *ser*, ya que aún podemos pensar a Dios siendo. Y si Dios *es*, Dios no es el *ser*, ya que hay algo «previo» a Dios que permite que Dios sea: el *ser*. O sea, tuvo que haber habido *ser* para que haya Dios, ergo, Dios no es el ser último.

El problema es mayor ya que nuestro lenguaje no habla sino el lenguaje de los entes, dado que la propia palabra es un ente. Por eso, el *ser* siempre está allí oculto, supuesto, pero nunca manifiesto. Cuando creemos que estamos hablando del *ser*, en realidad estamos hablando de un ente al que confundimos con el *ser*, lo homologamos. Pero en la medida en que aún puedo mostrar una diferencia entre el *ser* y el ente, libero al *ser* de su cosificación. Gran tarea de la filosofía, dice Heidegger, es andar emancipando al *ser* de sus posibles entificaciones. Es que, ¿qué es un ente? Todo aquello que *es*. Y por lo tanto, todo lo que *es*, es un ente. Un triángulo, un vaso, un unicornio, un recuerdo. Todo aquello de lo que puedo predicar su *ser* es un ente. Todo es un ente, salvo el *ser*. Salvo el *ser* y la nada, o sea, el *no ser*. Ambos son el marco a partir del cual los entes *son*, pero el *ser* no es un ente. Es lo que hace que el ente justamente *sea*.

Esta diferencia ontológica es clave, ya que las cosas siempre están en algún punto diferidas de su propio *ser*. Es como si hubiera una falla originaria donde los entes nunca se adecuan a sí mismos, están siempre en un intento de acomodamiento infructuoso. Esta diferencia es fundamental en la obra de Derrida, ya que en el origen no hay origen sino diferencia. O sea, un origen que nunca es estable, al que nunca se llega porque siempre muestra una diferencia y un diferir. Derrida acuña un neologismo que es la palabra *differance*, palabra que no existe en francés (se escribe «*difference*») pero que estaría mostrando la oscilación semántica entre lo diferente y lo diferido.

Es que siempre que me pregunto por el fundamento de algo, de una idea, de un concepto, de una cosa, o sea, de una palabra, lo que voy a encontrar son otras palabras. Otras palabras que a su vez pueden ser redimensionadas y entramadas en sus propias conexiones que, a su vez, nos derivan a más palabras. Siempre va a haber una diferencia. Esa diferencia ontológica de Heidegger, aquí se vuelve una ontología de la diferencia, ya que el *ser* mismo no deja de ser, en última instancia, una palabra. ¿Cuál es el fundamento último de todo lo que hay? El *ser*. ¿Y qué es el *ser*? No sé, pero antes que nada es una palabra. Y si es una palabra refiere siempre a otras palabras más, ya que una palabra se comprende por su diferencia y su diferir con otras palabras. Es como si en el fondo, en el origen, hubiera una huella. Una huella no *es* en sí misma nada sino la presencia de una ausencia, la remisión a lo que hubo y que nos obliga a seguir indagando. El problema es que cada nueva huella nos remite a

otra huella más, y en todo caso, si hubiera una huella originaria, sería justamente la falta de fundamento. La falta. Muchas palabras que hablan de otras palabras para intentar tapar la falta. Siempre falta. Por eso hay diferencia. Claro que la metafísica apuntó para otro lado e intentó resolver este asunto del abismo originario entificando al *ser*, haciendo de la huella algo macizo. Pero lo macizo ocupa un lugar en el espacio. En un espacio vacío. En su propia huella…

—Si nada hay fuera del texto, entonces asistimos a una guerra de palabras. Como todo sucede aquí adentro, en el texto, se libra una batalla de significados para ver cuál de todos ellos se apropia de lo real, o sea, lo constituye. Muy nietzscheano, ¿no? Es que una palabra posee varios significados, pero solo hay uno, o una red de sentidos posibles, que se imponen como válidos. Lo interesante sería ver qué sucede con los otros sentidos desterrados. Entender por qué un significado sacó más pecho que el resto y se impuso como definición única: analizar la historia de la palabra, ver sus conflictos, sus usos, sus afinidades. Algo se dio, por ejemplo, como para que la palabra libertad se asociara siempre más a la idea sustantiva y acabada de libertad individual que a otras formas de pensar la libertad más como liberación, más como un liberarse de diferentes opresiones. Algo se dio para que la palabra amor tomara partido más por una concepción apropiativa que emancipadora del otro. Por eso, cada concepto en su firmeza, en realidad, es el inicio de un recorrido deconstructivo por su historia, con el fin de comprender por qué hubo vencedores y vencidos.

—Te entiendo, pero me cuesta reducir toda la cuestión semántica a una mera guerra donde el sentido vencedor se impone y ya, y donde la realidad solo es un plano donde se inscriben los significados. O dicho de otro modo, algo eficiente también debe decir ese sentido triunfante sobre las cosas. Hay un funcionamiento eficaz que el concepto traduce. Todo será una batalla de interpretaciones, pero algún nexo entre las palabras y las cosas tiene que haber. Por ejemplo, la explicación sobre cómo funciona un ascensor en algún punto coincide con el engranaje técnico que hace que el ascensor funcione. O un remedio. O lo que consideramos una amistad…

—Es que es justamente eso. No se trata de referencia sino de funcionamiento. Esa urdimbre de palabras interviene sobre la realidad y la hace funcionar, que no es poco. Es más, en la Antigüedad también había dentistas, creo, y la odontología funcionaba. A su manera y con la tecnología de su tiempo. El problema para Derrida es la primacía del significado que nos convence de que las palabras nos hablan de las cosas de modo lineal.

—Recordemos. Una palabra, por ejemplo *avión*, posee un significado, pero al mismo tiempo en tanto significante es un término de cinco letras, en idioma español, que empieza con la letra *a*, etcétera.

—Claro. O *blanco*, por ejemplo, significa algo por un lado como una palabra que empieza con la «be larga» y que tiene seis letras, como también significa por otro lado un color en el marco de toda una teoría óptica de los colores. El problema es que los textos son sistemas interconectados que han sabido presentarse, sin embargo,

como un conjunto atómico de entidades independientes. Pero una palabra en sí misma no significa nada. Una palabra es miembro tanto de un sistema sintáctico como semántico. Lo que Derrida también quiere muchas veces dejar en claro es que, si nada hay fuera del texto, entonces cualquier significado no deja de ser un significante. Aquello que concebimos como explicación de un concepto, puede estar animado por razones que tal vez no sean racionales, ya que en el juego de significantes operan racionalidades no ortodoxas, ¿no? La historia del psicoanálisis…

—Sí, tremendo. No habría razones «reales» para distinguir por qué una oración significa una cosa y no otra. Todo el lenguaje como sistema cerrado se autolegitimaría a sí mismo.

—Es casi monstruoso. Las palabras presumen hablar de las cosas cuando en realidad hablan de sí mismas. En el interior endogámico de un sistema lingüístico las palabras se dan su propio sostén. No hay necesidad de salir a la realidad, porque ese mismo salir también es parte del gueto.

—Del *country*. Hola, ¿cómo va? Digo *country* en el sentido más elitista del término. Al final, el lenguaje termina siendo un sistema de inclusión/exclusión que define desde su legalidad quién pertenece al lenguaje, o sea, al mundo y quién queda definitivamente afuera.

—¿Y no se puede hacer algo? ¿Hay que admitir entonces que todo al final es una guerra de palabras y que, una vez más, la verdad es una cuestión de poder?

—Bueno, habría una tercera posición.

—Ay, me perdí. ¿Cuáles eran las otras dos?

—Por un lado, un relativismo bélico donde el que impone, normaliza, y del otro lado, la convicción ingenua en un realismo metafísico donde seguiríamos suponiendo que hay una realidad independiente y que el lenguaje viene honestamente a representarla.

—Es que esta segunda postura, más que ingenua en términos de representación, peca de algo peor: cree que nosotros hablamos autónomamente el lenguaje…

—Y sí… ¿Cómo hablamos si no?

—Mirá. No elegís el significado de ninguna palabra y no elegís cómo combinarlas entre sí. Dame por lo menos que hay algo impropio en la lengua, un trasfondo que te habla, o sea que, cuando hablás, incurrís en formatos lingüísticos previos que ya están diciendo algo.

—Ok, ok, ¿y la tercera opción?

—La deconstrucción.

—¿Y qué es eso?

—¡Pero es la palabra más usada en todo este libro!

Hay algo fuera del texto, pero nuestro acceso siempre es a través de las palabras. Y las palabras constituyen un sistema endógeno que no necesariamente refieren a las

cosas. Trazan entre ellas diversos modos de relación que en general se solapan. Punto. Eso es todo. Barajar y dar de nuevo. Obvio que hay algo más que palabras, pero también es obvio que no podemos referirnos a nada sino con palabras. Esta aporía fundamental marca un origen conflictivo, digamos *inoriginario*, ya que debemos convenir que lo real no deja de ser una suposición en términos conceptuales. Como si dijésemos: hay algo allí afuera, pero para comprenderlo estamos condenados al lenguaje. Ahora, ¿existe otro acceso a las cosas que no sea a través de las palabras? O mejor dicho, ¿existe otra forma de conceptualizar lo real que no sea a través del lenguaje?

La Lugones estaba colapsada. Se empezó a correr la noticia de que el ejército había cerrado la autopista. Estábamos en la zona de Aeroparque. El líder volvió a gritar, vamos todos a pata, y todos fuimos bajando, incorporándonos a una marea de gente que iba caminando dejando los automóviles detenidos en plena autopista. Yo me sentía fuera de mí, como desubjetivado, disuelto, deshecho, como *siendo* parte de una marea, de una multitud que me trascendía y me colmaba de sentido. Como *siendo* parte de un guion, de una historia que se estaba escribiendo en el momento, pero que en parte escribíamos nosotros y en parte nos la estaban escribiendo.

¿Estaba o no estaba el ejército allí adelante? No se escuchaban tiros, nada. Si había comenzado alguna batalla, no llegaba hasta nosotros el sonido. Me acerqué y me pegué al líder que caminaba bastante rápido, aunque el grupo del puente ya se había desvanecido. ¿Se conocían los del puente?, atiné a preguntarle. Me miró con cara de qué pelotudez que me estás preguntando y me sacó de encima. Aminoré un poco la marcha medio cansado ya, viendo siluetas adelantarse por los costados. Me puse en cuclillas. Aquí hay una marea humana en busca de su derecho, pensé, repitiendo palabras que claramente no se me hubieran ocurrido, ¿pero no está uno todo el tiempo hablando no solo con palabras sino con frases de otros? Recuerdo a una vecina hace unos años a la que le íbamos subrayando todas las frases que repetía calcada de los programas de televisión. Pero el problema no era la señora, sino todos los que nos creíamos que no repetíamos palabras de nadie y que por eso éramos más libres, autónomos y profundos. Fue en ese momento cuando lo vi a Martín. Sí, a Martín, el muerto del subte. ¡Pero ese era Martín! Mi primera reacción fue de perplejidad, rápidamente seguida de disuasión. Increíble, eran muy parecidos. Imposible que fuera Martín, el muerto, si todo esto que está pasando se lo debemos a él, empezó con él. Imposible. No sé, algo de ese razonamiento me motivó a pararme y a visualizar allá a lo lejos, como un fantasma, a Martín marchando rápido, creo que junto a un par más de personas.

A ver. No, no y no. Era absolutamente imposible que Martín estuviera vivo. Yo vi su sangre. Yo vi su cadáver. Todo el mundo lo vio muerto por la televisión. Me irrumpió como un silencio interior estremecedor que habrá durado cinco segundos, pero que

para mí duró una eternidad. Siempre me pregunté cómo reaccionaría si algún día me lo cruzara a Dios en el camino. ¿Le creería? ¿No dudaría al principio y luego le iría dando crédito en la medida en que me fuera convenciendo de su identidad? ¿Y qué me convencería? ¿Por qué no llevaría hasta el final mi incredulidad? Fui por él.

En 1967 irrumpe la obra de Jacques Derrida con la publicación de tres libros que compendian varios de los artículos del pensador, su hasta entonces vida intelectual: *La voz y el fenómeno, La escritura y la diferencia* y *De la gramatología*. Convergen en él diferentes tradiciones que lo van a llevar a posicionarse como un filósofo de los márgenes. Pero de los márgenes interiores ya que su trabajo siempre se produce en el marco de la actividad académica, aunque con la intención de romper con ciertos cánones. Buscó permanentemente al interior de la institución filosófica destrabar ciertos lugares comunes en relación a los temas y a las formas. Su concepto de *deconstrucción* tal vez resuma toda la intención de su trabajo: deconstruir las supuestas certezas de la filosofía, pero también deconstruir sus formatos. (Derrida escribe diálogos sin personajes, textos con sus propios comentarios incluidos al estilo talmúdico, muchas entrevistas que se vuelven libros, páginas que vienen sueltas en la edición de sus libros para ser insertadas, textos enteros que son giros y giros alrededor de una frase casual o de un poema o de un gato que lo está mirando cuando sale de ducharse). Sin embargo, creo que hay en todas estas provocaciones un único propósito: su propuesta es una convicción por mover, más allá de las certezas, los dispositivos a partir de los cuales esas certezas se acomodan. El proyecto expuesto en *De la gramatología* es un ejemplo.

Derrida busca invertir un supuesto histórico; a saber, la prioridad del habla sobre la escritura. O peor, la idea de que la escritura es una copia imperfecta de un habla que a su vez es una copia imperfecta del pensamiento. O sea, un esquema platónico de reducciones consecutivas donde hay «mundos» más cercanos a lo real y «mundos» más alejados que en su imitación o representación van perdiendo calidad, pureza, verdad. Que la escritura es una duplicación del habla es casi un lugar común. Todos partimos de la idea de que al escribir estamos traduciendo ideas que de alguna manera primero se expresan en el habla. Pero escribir, escribimos con las manos, o más específicamente con los dedos. Y aunque en muchas ocasiones podemos comprendernos escribiendo traduciendo alguna idea, solemos, al escribir, hacerlo en forma no automática, pero sí fluyente, sin detención, diríamos sin el tiempo que se necesitaría para traspasar la idea desde nuestra supuesta interioridad o habla hacia el escrito. Esa idea instalada de que la escritura copia el habla, en el sentido de pasar a escrito lo que decimos, sufre un primer contratiempo cuando nos concentramos en el acto mismo de escritura y vamos observando, percibiendo, sintiendo en cada tecla apretada que hay un movimiento que, como mínimo, resulta imposible reducir a un ejercicio de trasposición literal de palabras vociferadas o dichas para adentro. Interesante paradoja entre dos percepciones intuitivas no reflexivas que se oponen dependiendo del modo de pensarlas: nos resulta evidente que, cuando escribimos,

copiamos lo que hablamos, pero a la vez, al pensarlo en términos de tiempo y acción, cuando escribimos nunca llegamos a copiar lo que hablamos…

El problema es que este supuesto jerárquico de transliteraciones permanentes es la clave de todo el sistema metafísico que nos enmarca. Como si lo más próximo a la verdad fuese producido por una conciencia situada en nuestra mente, el viejo y querido *logos* que en sus diferentes mutaciones terminó como operación neurológica cerebral. Fue alma, espíritu, conciencia y mente. Vestigio metafísico que supone que el pensamiento racional es siempre más fundamental y, por ende, más certero. Pero este *logos* parece que sabe expresarse primero en palabras a través de la voz, dice irónicamente Derrida, casi por proximidad corporal entre la conciencia y la boca.

Y recién allí aparecería en tercer y último lugar la escritura, como mera copia de la copia de andá a saber por qué lo producido por la conciencia no es copia de otra copia, y así. *Logocentrismo* y *fonocentrismo*, acuña Derrida, para mostrar en ese *centrismo* la hegemonía de conceptos que no solo se instalan como superiores sino que tiñen el resto de las disposiciones con su propia lógica (*lógica*, ups, *logos*). Justamente que lo lógico, donde sea, remita siempre a la disposición propia del *logos* es un avasallamiento de un orden posible por sobre el resto en nombre de su supuesta corrección o cercanía a lo real. Incluso nuestra escritura se encuentra logo y fonocéntricamente condicionada, cuando puede dar muestras, en especial en sus experiencias artísticas, de rupturas y posibilidades varias creadoras de mundos otros.

Pero Derrida va por más. No solo supone la autonomía de cada esfera, donde tal vez el pensamiento, el habla y la escritura deberían autodefinir sus propios criterios completamente por fuera de un esquema de derivaciones, sino que en un acto provocativo invierte el esquema y postula a la escritura como huella, esto es, como lo originario inoriginario. O sea, en el origen, la escritura. La letra, la marca, la repetición. En el origen, la diferencia; o sea, el conflicto. Claro que se trata de un origen conflictivo, ya que un texto nunca es idéntico a sí mismo, sino que siempre se halla diferido, refiere a otro texto más que sigue refiriendo. Y ni siquiera es una referencia en el sentido lingüístico, sino un entramado de significantes. El significado también es un significante porque nada hay fuera del texto, frase que aparece en este libro en un momento dado en el que Derrida, trabajando la idea de escritura como suplemento, o sea, como lo que suple pero también reinaugura, va comentando *El discurso sobre el origen de las lenguas* de Rousseau y necesita explicitar su propia forma de lectura. No salirnos del texto de Rousseau para comprender el texto, dice Derrida, no importan los elementos extratextuales como su biografía, por ejemplo, aunque su biografía también sería un texto, aunque todo estaría siendo un texto, y así.

¿Por qué en el principio la escritura? Porque el habla también supone la objetivación a través de la reiteración propia de lo escrito. Una palabra, en su verbalización, está inscripta en la medida en que siempre la vamos reconociendo en un primer asomo de

identidad. Y esa repetición convierte a la voz reiterada en algo que sale de sí misma, en algo independiente, inscripto más allá de nuestra subjetividad, en escritura. Reconfigurar la idea misma de lo que es un texto para convenir que, si todo es texto, no solo afuera no hay nada, sino que son entonces las categorías hermenéuticas del análisis del texto las que nos pueden proveer herramientas para comprender la realidad. O sea, analizar la realidad como si fuera un texto. ¿Era o no era Martín? ¿Cuál Martín? ¿El personaje de este libro o el verdadero? ¿Pero desde cuándo hay un Martín verdadero por fuera del texto? ¿Y no es verdadero todo lo que sucede en un texto?

—¿Qué es la deconstrucción?

—Es muchas cosas. Básicamente, es una práctica de visibilización del carácter histórico de todo concepto. Se visibiliza lo que históricamente ha sido invisibilizado, que es el carácter de *constructo* de todo concepto, esto es, entender que todo se encuentra condicionado de alguna u otra forma por la contingencia. Nuestro sentido común se vuelve efectivo en la medida en que se presenta como un hecho, como algo dado, como algo autónomo. O sea, nunca revela su condición de construcción, esto es, de haberse ido sedimentando a lo largo de la historia. Esa sedimentación es nodal en este planteo, ya que se deconstruye todo lo que supone una construcción, pero una construcción que no se presenta como tal. La deconstrucción va desentramando relaciones, intereses, algunos conscientes y otros no, pero que se han ido sumergiendo para no aparecer en la superficie.

—¿Me das un ejemplo?

—Lo que pasa es que hay que entender que en Derrida se encuentran permanentemente superpuestos los ámbitos ontológico y lingüístico. Por eso, la deconstrucción es una práctica textual, pero lo interesante es que, si nada hay fuera del texto, esta práctica se vuelve ontológica. Así como en cualquier texto hay prioridades, lecturas hegemónicas, versiones que se imponen, abordajes conscientes, del mismo modo, sobre cualquier fenómeno podemos ir deshilvanando sus zonas reprimidas, soterradas, obturadas.

—Bla, bla, bla…

—Bueno, pará. Ahí va. Por ejemplo, es muy común en Derrida ir a un texto clásico, uno de Platón, ponele, y encontrar algún aspecto que haya pasado inadvertido en las lecturas tradicionales. Un poco por *logocentrismo* y otro poco porque toda lectura ya está buscando lo que quiere encontrar. Así, Derrida relee el *Timeo*, la misma *República* y el *Fedro*, por ejemplo, hallando nociones que no son estrictamente propias de las interpretaciones canónicas de la filosofía platónica. Eso es deconstruir un texto, romper su normativa, leerlo extemporáneamente para que dialogue con sus espectros, con sus extranjerías, con sus silencios, con lo que oculta. Como dice Maurizio Ferraris[88], analizarlo al texto como si fuera una sesión de psicoanálisis. El asunto es que, como nada hay fuera del texto, entonces del mismo modo se puede ejercer una deconstrucción ontológica y abordar temas como el amor,

la justicia, la democracia, la amistad y hasta la misma idea de regalo, o de decisión, o de perdón, viendo allí cómo una supuesta visión del mundo comienza a derruirse.

—Es como una destrucción de todo lo que suponemos cierto.

—Derrida dice que el término busca resignificar la idea heideggeriana de destrucción de la metafísica, porque aquí, más que destruir, se desarma, se descompone. El tema es que este desarme termina siempre en situaciones paradójicas, aporéticas, imposibles de resolver. Justamente si se pudieran resolver estarían aún investidas de *logocentrismo*. Lo más provocativo del planteo deconstruccionista es que, al deconstruirlo todo, solo llegamos a situaciones irresolubles.

—Hola, amigos, los saludo a ambos. No hay que tenerles miedo a las aporías. Nacemos para morir. Somos una aporía. Es más, las aporías nos permiten entonces visibilizar la farmacología de las verdades. Asumir que en el fondo todo es paradójico nos coloca desde un lugar diferente frente a las certezas impuestas. Como mínimo, desconfiamos. Y luego, comenzamos a abrirlas, a hacerlas rebotar contra sus supuestas oposiciones, a jugar con sus tramas conceptuales, a dejar que irrumpan sus otredades. La deconstrucción, dice Derrida, es un acto de justicia, porque rompe monopolios y prioriza siempre al otro. Por eso también es un acto de amor, o sea, de amor por el saber, o sea, es filosofía.

—Bonito.

—Gracias. Igual me quedé con otra cosa de tu parlamento anterior. Te pregunto: entonces, ¿todo es deconstruible?

—Todo texto es deconstruible ya que el lenguaje no es absoluto.

—¿Entonces no hay lo indeconstruible?

—Sí, lo hay, pero no en la forma del haber. Todo es deconstruible, pero todo no es todo. Por eso la deconstrucción es una experiencia de lo imposible, porque es posible destotalizar. Hay algo fuera del texto, pero no de la entidad del algo ni de la entidad del texto. Por lo tanto, no hay acceso sino boceto. Solo si aceptamos que ese *ser* no es más que huella, entenderemos el sentido de la frase. Nada hay fuera del texto, porque lo que hay, si lo hay, no puede sino ser nada para las formas de conocimiento nuestras. Está tan más allá o tan más acá de todo que no es nada.

—Me encanta. Como por ejemplo con el derecho y la justicia, ¿no? Todo sistema de derecho es deconstruible, pero la justicia es indeconstruible. El problema es que en general confundimos derecho con justicia. La justicia en términos absolutos es imposible. Es imposible ya que es imposible conciliar todas las subjetividades, todos los puntos de vista. Lo único posible son los sistemas de derecho que, a priori, dicen tender hacia ella. Ahora, todo derecho es deconstruible cuando mostramos sus intereses, decisiones y arbitrariedades. Pero también dice Derrida que el que así lo sea no deja de ser positivo para nuestra libertad, ya que la deconstructibilidad de todo derecho no permite que ningún sistema jurídico se homologue con la justicia. O sea, obliga al derecho siempre a reinventarse.

—Che, ¿«deconstructibilidad», no es demasiado?

—Dale, ahí lo veo…

No podía creer que fuese Martín. En realidad, estaba convencido de que no lo era, pero algo en mí me llevaba hacia adelante. Tenía la necesidad de cerciorarme, de estar absolutamente seguro de que esa silueta se correspondía con otra persona. Era muy gracioso que, después de tanta filosofía como ejercicio de cuestionamiento y llamado a la incertidumbre originaria, ahora solo quisiera asegurarme de una verdadera identidad habiendo deconstruido tanto la idea de seguridad, como la de verdad, como la de identidad, pero nuestras paradojas constitutivas también tienen que ver con esto: somos los que necesitamos un orden para sobrevivir al abismo anárquico que al mismo tiempo nos libera. Necesitamos estar todo el tiempo liberándonos de un orden al que nos aferramos muchas veces en contra de nuestro deseo, pero hay deseo porque hay un orden que se quiere transgredir, porque algo falta.

En realidad el problema son las totalizaciones, que son las que provocan el pensamiento binario, ya que si los conceptos son una totalidad, del otro lado no puede haber nada. Lo que va mostrando Derrida es que, al deconstruir estas totalidades —o sea cualquier concepto tomado como realidad natural, como entidad independiente y sustantiva—, vamos llegando a un piso cenagoso y en movimiento donde los órdenes supuestamente estables comienzan a desestabilizarse y a ambiguarse. Toda la estructura de la metafísica de la presencia consiste en un proceso de abstracción y reducción de las diferencias hasta llegar a un suelo donde se establecen los principios ordenatorios de la realidad toda. Estos principios promueven una realidad binaria, ya que se basan logocéntricamente en axiomas lógicos que sirven de marco a la estructuración de cualquier sentido. Algo así como la caja previa donde luego todo se plasma. Y el primer binario que rige todo orden es el principio de no contradicción que establece la presencia del *ser* frente a la ausencia de la *nada*. Claro que el binario, diríamos nietzscheanamente, es moral, ya que el *ser* es lo bueno y la *nada*, por falente, lo malo. Así, toda determinación binaria se vuelve jerárquica. De un lado la columna de lo supremo y del otro, la columna de lo secundario, de lo dependiente, de lo subyugado: cultura y naturaleza, habla y escritura, mente y cuerpo, varón y mujer, padre e hijo, objetivo y subjetivo, realidad y apariencia, lo mismo y lo otro, etcétera.

Derrida deconstruye el binario apostando por el momento *trans*, esto es, por la indecidibilidad de los polos. Muestra que en realidad ambos extremos no son ni excluyentes ni cerrados sino que se tocan, se contaminan, se mezclan y se ambiguan. Lo que los diferencia al final no es más que una decisión política, esto es, una cuestión de poder. Por ejemplo, naturaleza y cultura se presentan como dos polos opuestos entre sí, pero nada de lo que hay en la naturaleza no está comprendido por el ser humano sino en términos culturales (desde el momento en que conocemos a la naturaleza, le imprimimos cultura), y nada de lo que hay en la cultura no está

«hecho» de naturaleza. U otro ejemplo, lo subjetivo, para el sujeto es puesto como una certeza con pretensión de objetividad, mientras que cualquier afirmación subjetiva deviene al final siempre de una subjetividad. Los indecidibles que siempre se tocan, pero que en algún momento se decide por un significado oficial y se destierra el otro a la anomalía.

Derrida se vale de un mito platónico, en el *Fedro*, para explicar los indecidibles. Platón cuenta la historia de un inventor que lleva al rey de Tebas un regalo: la escritura, que era desconocida en esa zona. El rey pregunta para qué sirve y el inventor explica que es para que el pueblo no olvide nunca todo lo que el rey hace por ellos. Pero el rey rechaza el regalo aduciendo que lo que puede ser un remedio para el olvido también puede convertirse en un veneno para la memoria: si el pueblo tiene todo ahora escrito, ya no hará ningún esfuerzo por recordar y perderá su amor por el líder. Lo sintomático es que, en griego, *remedio* y *veneno* se dicen con la misma palabra *pharmakon*. Pero el rey se inclinó por uno de sus sentidos. Y como el rey, lo impuso.

Llegué hasta él. Continué mi marcha a su lado. Me miró de reojo. Era muy incómoda la situación, mientras continuábamos la caminata por la Lugones, ya cruzando Dorrego. ¿Cuál era el plan? ¿Subir a la autopista Illia? Todavía no podía visualizar cómo se continuaban los recorridos con tanta gente. Los cánticos eran cada vez más bélicos, más violentos. Evidentemente, una gran parte del país había salido a las calles a defender la democracia contra la otra gran parte del país que defendía la democracia sin salir a las calles y apoyando el estado de sitio total devenido en pacto institucional militar. Un golpe de Estado nunca visto, ya que es la misma democracia republicana la que llama a la suspensión de la ley, con el apoyo del oficialismo y la mayoría de la oposición, en nombre de la misma ley. Y en nombre de su supuesta representatividad. Crisis de representación que aúna a la política, a la filosofía, a las instituciones. Crisis donde la representación se vuelve espectáculo e imprime sus valores sobre el supuesto objeto representado: una ontología teatral, donde los actores sociales actúan, y donde la ciudadanía se ve conmovida por la representación. Espectacularización de la política y no porque los políticos desfilen por los programas de televisión sino porque el guion de la política es el guion propio del mundo del espectáculo. Nada nuevo desde el *kerygma* cristiano, salvo que este espectáculo de la política se dice a sí mismo moderno, racional y secular…

Era él. Estaba diferente, como con menos cabello y rasurada la poca barba con la que se lo veía en todas las fotos. No se parecía al Martín Martín, pero era él. Cada vez tenía menos dudas. De lejos se parecía más a él, de cerca quedaba alguna sospecha. Pero era él. Yo lo sabía. Algo de mi cuerpo por eso comenzó a perturbarse. No encontraba andamiaje cognitivo para comprender la escena. ¿Era teatral? ¿Era literaria? ¿Era un personaje de algún libro? ¡Mierda! ¡Era Martín! O como mierda ahora se llame. ¿Pero qué había sucedido? ¿No había muerto? Si salió en todas las fotografías, en todos los canales de televisión. Si yo vi con mis propios ojos y pude

oler la sangre desparramada por el piso de la estación de subte. No entendía nada. ¿Qué mierda hacía Martín ahí? Hola, me animé a decirle mientras seguíamos la marcha, ¿sabés si ya hay gente en la plaza?

Me volvió a mirar de reojo pero con un gesto más contemplativo. Andaba con otros dos compañeros, los tres con una apariencia muy parecida. No, ni idea, macho. Y me cortó. No me quería hablar. Se corrió a decirle algo a uno de sus compañeros mientras todos seguíamos marchando a tranco largo. Ahora sí dudé. Ahora que lo escuché me pareció que no era Martín. Martín era más precario, más sensible, la guitarra, bah, eso me había configurado yo todas estas horas. Además, no quería admitir en algún lugar que si Martín estaba ahí vivo, Martín podía no ser Martín y todo este quilombo infernal que incluía ni más ni menos que un golpe de Estado, muertos por doquier y las últimas veinticuatro horas más desgastantes de mi vida, no tenían ningún sentido. ¿O lo tenían?

—Pero también deconstruir es desarmar toda respuesta para alcanzar la pregunta originaria. Hay lo indeconstruible, pero excede al lenguaje propositivo. Todo lo que puede ser dicho es deconstruible y por eso todo es deconstruible. ¿Cómo poder tener una experiencia de lo indeconstruible? ¿Cómo poder tener esa experiencia sin incurrir en misticismos, intuicionismos o pensamientos alternativos? Digo esto porque de lo que se trata es de, asumiendo el condicionamiento del lenguaje lógico, hacerlo retraerse, implotar, explotar contra sí mismo. Tal vez en otros usos de la lengua podamos encontrar algún indicio. La poesía, por ejemplo. El arte en general puede ser el lugar de un lenguaje que se despoje de su valor semántico. También se podría pensar lo indeconstruible en un retiro del lenguaje que busca su manantial, lo originario.

—¿Y cuál sería ese manantial? ¿No seguís atado así a una idea de un origen duro, cuando Derrida siempre toma partido por la huella, por lo abierto?

—Ponele que lo indeconstruible sea la motivación, la inspiración, lo que se abre. Y, como tal, se manifiesta en forma de pregunta: ¿por qué el amor?, o ¿por qué con otro?, o ¿por qué este estado de angustia? Todas las respuestas posibles tienen que ver con lo posible y por lo tanto son pasibles de deconstrucción. Pero la pregunta que inicia no es en sí misma deconstruible ni nada. Es solo una apertura, un origen como huella, ya que por algo se abre esa pregunta y no otra. Recuperar la pregunta. Es más, la filosofía cuando pregunta de ese modo, menos preocupada en las respuestas y más jugada a reencontrarse con la pregunta originaria, logra destituir toda hegemonía conceptual y dejar venir al otro.

—Hola. Llegó el otro. Se volvieron más poéticos. Me gusta. La deconstrucción es siempre una apuesta por el otro. ¿Pero cómo irrumpe el otro? Hay que despejarle el camino para que llegue. Como en la liturgia hebrea de la Pascua, cuando se deja abierta la puerta para que llegue el profeta.

—¿No era el Mesías? Igual no entiendo qué tiene que ver la Pascua judía en todo esto.

—Hay un Derrida mesianista, que antes de que protesten ya les aclaro que no es lo mismo que mesiánico. No es que crea que va a llegar algún tipo de Mesías sino que entiende desde la metáfora de lo mesiánico que la deconstrucción posibilita la llegada de lo imposible. ¿Qué quiere decir esto? Se trata de desmontar no solo el presente y sus arraigamientos solidificados, sino también la idea de futuro que este implica. Nuestro futuro es un presente expandido, lleva hacia el mañana las estructuras propias del hoy. Por eso, al deconstruir, no solo se demuele la supuesta inalterabilidad del presente, sino que de ese modo se «deja abierta la puerta» para que lo que viene sea realmente un acontecimiento imprevisible. El otro, para Derrida, es siempre imprevisible ya que, de lo contrario, no sería un otro. El futuro es un otro. Nunca es. Ni cuando lo pensamos, porque lo hacemos desde las categorías del presente, ni cuando llega porque entonces ya no es el futuro.

—Che, me quedé con la mesianicidad sin mesianismo (así lo denomina el propio Derrida, ¿no?). Lo imposible, lo radicalmente utópico no puede tener ninguna ligadura con el mundo de hoy. Solo desarmarnos para que llegue. Solo la espera. Desarmar la lógica y profundizar la paradoja. Y por eso el día después del fin de los tiempos siempre se nos ha vuelto inimaginable.

—Algunos, como Agamben, dicen que podría darse como un retorno y que se nos restauraría nuestra faceta animal exiliada.

—El futuro, un retorno. Lo humano, un animal. El esplendor de las paradojas…

Se suele dividir la obra de Derrida en dos etapas, donde el deconstruccionismo de la primera parte da lugar a sus reflexiones sobre el don y sus aporías. Como si en una primera etapa de su obra Derrida hubiera estado más preocupado en cuestiones lingüístico-metafísicas para luego abocarse a una temática más propiamente ética, cuando no política. Ha sido por eso muy recurrente criticar a la deconstrucción como desprovista de intencionalidad política, como si la práctica deconstructiva llevara finalmente a un descompromiso existencial, algo que supone el prejuicio de pensar que solo desde estructuras firmes y seguras es posible legitimar una praxis política.

Es que todo este marco de prejuicios se enrola en una fuerte reacción teórica contra lo que, a partir de la década del ochenta, se ha llamado la irrupción posmoderna. Asociar a la deconstrucción con la posmodernidad tiene y no tiene sus razones, todo depende de cómo se defina un posmodernismo que aun cuarenta años después sigue siendo imposible de clasificar de modo sistemático. Derrida rechazó el mote, pero es cierto que muchas de sus líneas de acción se entroncan en todo un clima de época, en un clima *post*. Creo que, si lo político se define básicamente como una cuestión de poder, entonces no hay pensamiento más político que la deconstrucción, ya que logra demoler todo lugar estable y definitivo, abriendo

cualquier concepto a su incesante proceso de transformación. Es político porque entiende, entonces, que toda la cuestión de la verdad es siempre una cuestión de poder, y sobre todo porque provee herramientas concretas para desarticular el principal estamento de ejecución de ese poder que es todo el corpus de ideas instaladas como últimas.

Por lo tanto, es cierto que en la segunda parte de su obra Derrida da lugar más claramente a la temática de la otredad, pero no sería justo remarcar que ya en el desarrollo de la idea de deconstrucción el otro se hallaba golpeando la puerta de mi casa. Flaco, ¿me ayudás? No me había dado cuenta de que estaba adelantándoseme un grupo de personas en silla de ruedas, no me había dado cuenta tan enajenadamente tomado por la presencia imposible de Martín. Miré para abajo mientras Martín se me iba (¿pero era Martín?) y, en ese segundo de indecisión, no pude sino seguir dudando. Esperá, le dije a un muchacho morocho que se quedó mirándome consternado, a la par que acelerando el paso me adelanté a Martín con toda la intención de detenerlo y hacerle la pregunta vital: ¿vos sos o no sos quien se supone que sos? Pero no hizo falta. En ese momento Martín giró la cabeza de tal modo que vi de frente y claramente su tatuaje en el cuello. Mierda, era Martín. Nada o todo tenía sentido. Y la pregunta de la Alegoría de la caverna una vez más: pero, ¿quiero ver?

Flaco, me cagaste; volvió a la carga el muchacho de la silla de ruedas que me había alcanzado mientras yo me devaneaba entre conspiraciones imperialistas, clonaciones hipertecnológicas y la cada vez más evidente pertenencia de Martín a las fuerzas policiales. Vení, que te llevo, le dije y lo empecé a empujar viendo en ese momento que a nuestro alrededor muchos otros marchistas llevaban a otros muchos otros marchistas en sus sillas de ruedas. Milicos de mierda, ¿no?, me dijo, y todo el mundo en su casa aplaudiendo. Este país no tiene solución. Me llamo Simón. Somos un grupo que nos juntamos a hacer actividades y decidimos sumarnos a la marcha a defender la democracia. No somos de ningún partido, ¡eh! Le sonreí con condescendencia. Mi mente estaba en otro lado, buscando la estela de Martín que ya no era Martín, que ya no era…

Este país no tiene solución, me quedó picando en algún lado, pero ni siquiera es un país. Es que un país siempre es un ni siquiera. Construcciones artificiales preocupadas por amalgamar algo en común en nombre de una supuesta proveniencia orgánica. Toda una narrativa familiar conformando una metafísica de la sangre: patria viene de padre, nación de nacimiento, fraternidad de hermano. ¿Y si fuera al revés? Si un país fuera justamente esto: que una parte se quede en la casa aplaudiendo y otra parte marchando. En una familia siempre hay conflicto: desde Caín y Abel, etcétera. Pero sobre todo aquí, en uno mismo, hay conflicto: ninguna de mis partes concilia con ninguna de mis partes, y entre ellas no hay más que encontronazos. Y después promovemos una idea de unidad que no puede sino resolverse por la fuerza y el conflicto se termina cuando una de las partes se lleva puesta a todas las demás. No es

que este país no tiene solución. Es que tenemos que deconstruir la idea de *país* y de *solución*. Y ya que estamos de *tener* (y de *no*).

Las reflexiones de Derrida sobre el don despliegan toda una serie de figuras donde, si nada hay fuera del texto, tendremos que admitir que el texto siempre es aporético y que lo que queda abierto entonces es la pregunta por esa nada, por ese imposible *por venir* que resignifica entonces todo el texto. Por ese otro inaprensible que sin embargo se muestra espectralmente en el ejercicio mismo de la deconstrucción. Y es *por venir* porque el otro por suerte aún no ha sido apresado y cuando llega imprevisible nos transforma. Esas figuras aporéticas son varias: el perdón, la amistad, la muerte, el regalo, la hospitalidad, etcétera.

Por ejemplo, en 1991 Derrida publica *Dar (el) tiempo*, a partir de dos supuestos textos anecdóticos: «La moneda falsa» de Baudelaire, y una carta de Madame de Maintenon a Madame Brinon sobre su relación con el Rey Sol, de quien fue amante y luego esposa. Derrida se detiene en una carta cualquiera que cualquiera de nosotros podría haber escrito, traspasando los debidos contextos. Dice la carta: «El Rey toma todo mi tiempo. Doy el resto a Saint-Cyr, a quien querría dárselo todo». Saint-Cyr es una institución que ella creó para ayudar a niñas jóvenes pobres, redimiendo de ese modo en parte el propio sufrimiento de su infancia. Pero una carta simple, que podría también decir: «El trabajo toma todo mi tiempo. Doy el resto a mis hijos, a quienes querría dárselo todo», le permite a Derrida preguntarse: si el Rey/trabajo toma *todo* mi tiempo, y *nada* hay más allá del *todo*, ¿de qué se trata ese *resto*? Si el Rey/trabajo lo toma *todo*, ese *resto* no es nada. Y esa *nada* que ella no puede tomar para sí es lo que sin embargo da. O sea, da lo que no posee, da lo que no se posee. Les damos a los hijos un resto inaprensible porque el trabajo nos toma todo. ¿Qué es un *resto*? Un resto es lo que nunca cierra, o mejor, lo que no permite que el todo se cierre. O también, lo que queda una vez que todo se deconstruye y por eso no *es*, estrictamente hablando.

Hay que subrayar esta paradoja: aunque el Rey/trabajo tome todo mi tiempo, sin embargo parece que todavía hay algo que puedo dar. No solo hay algo, sino que lo que hay es todo lo que quiero dar. El problema es que no reviste la forma de un algo, de una posesión. Es más, ni siquiera es tiempo. Quiero decir, sobre todo no es tiempo. Es justamente el tiempo lo que me falta. A mis hijos les puedo dar un montón de cosas fruto de mi trabajo, pero no les doy lo que les quiero dar: tiempo, que para colmo no es mío (siguen divirtiéndose allí abajo aunque yo traduzco diversión por molestia, mientras tengo que terminar de escribir este libro). Podríamos mover un poco las palabras. Si el Rey toma todo su tiempo, el resto —esa nada que ella da—, sin embargo, lo hay (porque ella lo da). Es más, es lo único que ella da: el Rey toma todo, pero ella da el resto. Y ese resto que se da, para peor, nunca es suficiente («querría dárselo todo»). Nunca se cansa de dar ese resto que no tiene. Ese resto, que

es lo único que ella desea dar, que es lo único que nosotros quisiéramos dar, es lo imposible.

Me quedé musitando para mis adentros acerca de la fatalidad y la desgracia mientras a una lenta velocidad avanzaba con la silla de ruedas, en un ambiente cada vez más agresivo y a la vez cada vez más contenedor. Los marcos contenedores dando sentido, pero también clima, ya sea aquí en la calle o allá en el sillón, todos intentando añadirle algo más a esta vida desnuda que se nutre, se interviene y se produce. No alcanza con el alma vegetativa aristotélica. Parece que somos más que crecimiento, reproducción y corrupción. Somos más o menos, que es lo mismo, pero no así. La planta también necesita de un clima. Era Martín, ¿y qué importaba? ¿A dónde lo iba a denunciar? ¿Y a denunciar qué? Pero ojo que hoy por las redes sociales la denuncia probablemente explotaría, aunque ni eso me motivaba. En realidad, nada me motivaba, yo solo había descendido al subte ayer, después de otra jornada agotadora y me había encontrado con esa escena como habría podido encontrarme con cualquier otra. Hay algo que molesta, evidentemente. Era el momento del retorno de la angustia. La angustia originaria con la que empezó este libro. ¿Pero cuál de todos mis yoes es el que está hablando ahora? ¿Todos? Me interesa el que queda en el silencio, el que está adherido pero no manifiesto en la palabra, me interesa mi propio resto, mi propio ser resto, o sea, lo que resta, lo que imposibilita, lo imposible.

Todo es aporía. Aporía quiere decir que no hay paso, que no hay camino, que no se puede traspasar, un límite, un umbral. La deconstrucción conduce todo el tiempo a aporías porque muestra que los pilares lógicos desde los cuales se supone que se sostiene nuestra concepción de la realidad son difusos, ambiguos, contradictorios, débiles. No se puede traspasar una contradicción o una paradoja o un regreso al infinito. No se lo puede atravesar desde los cánones de la lógica tradicional, o sea, de lo que somos. Pero exactamente en ese momento en que nos damos cuenta de lo aporético podemos finalmente (o inicialmente) avizorar que hay algo más. Lo que viene, lo que aún no, lo imposible.

Ningún ejemplo mejor de aporía para eso que la propia muerte, de la que no puedo decir nada, ya que todo lo que es posible decir de la muerte ya no tiene que ver con la muerte en sí misma. Paradoja del fin, la muerte es la aporía en sí misma, ya que marca el límite de nuestras posibilidades. Pensar un más allá de la muerte ya no es pensar la muerte sino una vida continua que se ha visto interrumpida. Pero la muerte no es un freno que viene a interrumpir algo. La muerte es simplemente el final, y en una concepción de fuerte vocación de eternidad todo final se nos vuelve incomprensible. No hay vida después porque no hay después y, si hubiera algo, sería cualquier cosa menos vida. Vida y después son categorías de este lado del límite. Y más allá del límite no hay nada. Por eso cuesta tanto pensar el límite, ya que nos condiciona a suponer algo del otro lado. Pero no hay otro lado porque no hay nada. Nada hay fuera del texto.

Aporía del don. Dar, para valer como tal, no puede generar una devolución. Si se da y hay devolución, el don se anula. Para eso, el don debería ser en silencio, invisible tanto para el que da como para el que recibe, y por eso lo dado, además, no podría corresponder a algún bien, algo que genere una situación de intercambio. Por si esto fuera poco, el que recibe no puede sentirse en deuda y el que da no puede sentir orgullo. En todos estos casos, perdería sentido el don ya que se licuaría en un acto interesado y el don es justamente el desinterés en sí: en el don no hay ganancia en términos de acumulación. Pero entonces, ¿cómo dar de este modo? ¿Es posible un don de este tipo? Derrida dice que solo es posible cuando *nadie* (ya que el que da debe desubjetivarse) le da *nada* (para que no sea un bien que exija intercambio) a *nadie* (para que no haya sensación de deuda). O sea, el don es imposible. O sea que nadie se precie ni se venda de gran donador de la humanidad, ya que la imposibilidad del don antes que nada evidencia los abusos en su nombre, que no es poco. Y lo extraordinario de la imposibilidad es que hay don aunque nadie le haya dado nada a nadie.

En esta misma línea, aporía del perdón. Perdón significa el don total, el don absoluto. En ningún lugar se sustancia mejor la aporía del don que en el perdón, ya que el perdón es un acto irracional, antieconómico, ilógico. Dice Derrida que, si perdonamos lo que de antemano consideramos perdonable, el perdón no tiene valor. Justamente, la naturaleza del perdón está en que exige ir en contra de lo que uno cree y está convencido de que es razonable. De nuevo, el perdón no puede ser interesado, te perdono porque me conviene, o te pido perdón como una estrategia.

El problema es que, si alguien me hace un mal y me pide perdón, entonces mi perdón no tiene sentido, ya que el otro ha recapacitado y ya no es estrictamente quien me hizo el mal. Perdonar lo perdonable no es perdonar porque, si lo consideramos perdonable, entonces no necesita de nuestro salto de locura, de nuestro ir en contra de nosotros mismos. El único perdón válido, dice Derrida, es perdonar lo imperdonable. No revocar la responsabilidad ni eludir la justicia, ya que el perdón es una cuestión personal, íntima, que no debe confundirse con la justicia y que muchas veces, lamentablemente en esa confusión, toman tajada aquellos que buscan eludirla. Por eso, dice Derrida, hablando del caso sudafricano, que los Estados no perdonan. Los Estados deben velar por el Estado de derecho y democratizarlo día a día, deben perseguir justicia: el perdón es otra cosa y solo se hace posible cuando no se confunde con la justicia. ¿Pero se puede perdonar lo imperdonable? Si el único perdón posible es perdonar lo imperdonable, ¿no es todo perdón imposible? ¿O será posible porque es imposible?

Mi mente se había perdido. Cada tanto elevaba la mirada para ver si podía dar con Martín, cuando a los cinco minutos de marcha, inesperadamente, lo reencuentro ahora parado solo, inmóvil, mirando para arriba. Un segundo diciéndome cómo lo dejé ir y al segundo volviendo a creer en Dios, ay, lo humano. Algo lo había detenido y sus compañeros ya no estaban. Me paré junto a él y casi sin darme cuenta deslicé al

muchacho de la silla de ruedas para adelante. Supongo que alguien más lo habrá ayudado. Allí se percató de mí. Vi que me recordó, lo sentí tocado, no sé si conmovido, pero extrañado. ¿Por qué me mirás?, me dijo amenazante con voz seca al inicio, pero como deshaciéndose hacia el final. Yo sabía que él sabía. Era un duelo de *sapiencias* ocultas. Era un duelo. Todo se sucedía a nuestro alrededor, pero no importaba. No podía dejar de mirarlo fijamente, a tal punto que se me fueron desvaneciendo las asociaciones, las palabras, solo mirarlo e ir viendo cómo ese fruncido firme se iba desarmando, los ojos que me observaban fijo con mirada de policía. Ya sabía todo. Yo ya sabía todo: Heráclito, Sócrates, el genio maligno, el sueño, el eterno retorno de lo mismo, la enajenación, todos los amigos, muchos y más conceptos revoloteando en la convicción de que nada es lo que parece que es, nada es como se presenta, los textos son siempre guionados.

Y así, el rostro diseñado para soportar la escena comenzó a desfigurarse y vi cómo a Martín, o como se llame, se le comenzó a escapar una lágrima que abrió un surco para que los ojos ya enrojecidos estallasen en un llanto desesperado. Supe que no debía hacer nada en ese momento, que no debía contenerlo, supe que no se merecía nada de mi parte ni de ninguno de los que ahí estábamos, supe que él era una pieza tal vez pequeña, pero fundamental en esta arquitectura del golpe o en este espectáculo teatral donde, más allá de las motivaciones, hay consecuencias. La banalidad del mal en toda su expresión: ¿por qué lo hiciste Martín? ¿Creías en esto o te prometieron un veinte por ciento de aumento? ¿Por qué lo hiciste? Pero nada de esto pude decirle de frente. Supe también que no debía decirle nada y solamente castigarlo con la mirada. Todo esto lo supe y sin embargo lo abracé.

«DONDE HAY PODER, HAY RESISTENCIA»

(FOUCAULT)

Siempre me costó dilucidar la diferencia entre un poder bueno y un poder malo. No porque no tenga medianamente noción de lo que distingue al bien del mal, sino porque esa distinción no solo es ambigua sino que supone una conexión esencial entre la cuestión del *poder* y la cuestión del *bien*, que ya de por sí es confusa. ¿Por qué es ambigua la distinción entre el bien y el mal? Creo que son categorías que funcionan con eficacia en los extremos, pero que en las zonas de contigüidad se vuelven difusas. O sea, una cosa es un asesinato a sangre fría con saña y otra cosa es copiarse en un examen porque el docente ha faltado mucho a clase y sin embargo quiso tomar la totalidad de los contenidos de la materia que no había explicado en la cursada. El problema es que las contigüidades se van expandiendo muchas veces hasta llegar a los límites, volviendo inoperante la distinción. En el fondo, las éticas racionales se sostienen en su propio proceso de justificación. Insisto con Spinoza y su explicación sobre la relación entre el poder y el bien, o sea, entre lo deseable y lo correcto: primero «sabemos» qué es lo que queremos y luego construimos un saber que lo legitime. O sea, primero queremos…

Es evidente que ese saber es un *constructo* y que, como tal, es pasible de ser deconstruido en sus múltiples vinculaciones (y uno de los ejes del trabajo de Foucault va a ser el de analizar la construcción de estos contenedores o marcos normalizantes del saber-poder); pero el querer, ¿también es construido? ¿No hay un espacio previo, natural, primigenio, donde acaecen los impulsos, los instintos, las pulsiones, el deseo, las sensaciones, los sentimientos, todo aquello que históricamente se ha venido llamando «el cuerpo»? ¿No seguimos arraigados a una metáfora dualista que piensa al cuerpo como una plataforma virgen donde el poder luego va inscribiendo sus arbitrarias codificaciones? Porque el dualismo jerárquico no solo fustiga la inferioridad del cuerpo sino que además lo inviste ya de ciertas características necesarias para que ese dualismo funcione. Es que, si el cuerpo no fuese nuestro aspecto animal, entonces comenzarían a derrumbarse muchas metáforas enlazadas, entre ellas, nuestra propia concepción de lo animal. ¿Y quién dijo que lo animal es lo que un cierto animal sostiene que el animal es? ¿Y por qué se habla universalmente del animal y se excluye al ser humano, o peor, se define lo humano como el intento desesperado por escaparse de sus vestigios animales? ¿Por qué no sería «lo animal» ya una codificación?

El cuerpo también es un *constructo*. Una escritura, como sostiene Paul B. Preciado[89], incesantemente escrito, intervenido, inscripto, operado, producido.

Pero también amaestrado, disciplinado, adiestrado, entretenido, alimentado, vaciado, normalizado. Empoderado. Revestido de un poder que cree que surge de sí mismo. Si alguna vez se trató de resistir los embates represivos de un poder que buscaba el buen comportamiento de los cuerpos, Foucault nos discontinúa hacia otra perspectiva: pensar al poder reprimiendo nuestro deseo natural es aún creer en algún tipo de naturaleza. El cuerpo también es un *constructo*.

El cuerpo, insiste Preciado, es un territorio, esto es, un pedazo de tierra ni siquiera pedazo que ha sido alambrado, organizado, nominado, dividido, clasificado, jerarquizado, distinguido, ordenado, administrado, identificado, etcétera. Increíble que se pueda hacer tanta cosa con la tierra, o sea, con el cuerpo. Entre la tierra dispersa y su consolidación como «estado nacional constituido» han pasado cientos y cientos de abismos. Y de muertos. ¿Y cuánto ha pasado desde esta masa de carne al rojo vivo para su constitución como unidad orgánica sujeto del deseo, o sea, como cuerpo?

Hay una metafísica del cuerpo que lo supone investido de dones particulares, innatos. Y una lectura emancipatoria sobre el poder que entiende que solo se trata de pelearse contra la represión constante que padece el cuerpo. ¿Resistir, entonces, es recuperar lo sano, lo puro, lo auténtico, lo natural, frente a un poder que solo quiere dominarnos? ¿Pero no nos pasamos todo el libro cuestionando la idea de lo natural? ¿Lo bueno es lo que nos restaura lo natural o lo que nos aleja? ¿Es natural la naturaleza humana? ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre un poder bueno y un poder malo? ¿Y qué sería entonces resistir al poder?

Martín temblaba y no paraba de llorar. Se lo notaba profundamente descolocado, como si le hubiera caído una verdad, como si hubiera tenido una epifanía. Buscaba mi cuerpo, no me soltaba. ¿Será una estrategia?, pensé, pero inmediatamente me di cuenta del sinsentido. ¿Por qué iba a actuar toda esta escena para mí? Mis posibilidades de acción eran insignificantes. El golpe ya era un hecho y si suponemos que lo que sucedió fue lo que suponemos que sucedió, a esta altura su develamiento no cambiaría nada. La gente quiere seguridad, se repite sistemáticamente en los medios de comunicación, y el único paradigma de seguridad que parece que conocemos es el de una defensa que utiliza los mismos medios del ataque que busca repeler, pero de modo legítimo. Siempre la palabra «seguridad» asociada al vocablo *gente* y nunca al vocablo *pueblo*. ¿Pero no es lo mismo? Es que, como dice Agamben, el pueblo una vez más marca una fisura imposible de zanjar, ya que es al mismo tiempo indicio de una totalidad, pero también de aquel sector que queda afuera de esa totalidad: pueblo es al mismo tiempo toda una sociedad, pero también sus sectores más vulnerables, más desprotegidos[90]. Y ese «al mismo tiempo» es letal, ya que provoca un estado de pasaje constante entre los dos significados. Y es que para reclamar seguridad hay que estar adentro, hay que poseer, ¿pero qué

significa *poseer*? Para reclamar seguridad basta con creer que uno puede perder incluso lo que no posee.

Me lo fui llevando hacia un costado, mientras la gente o el pueblo, no sé bien a esta altura, continuaba su marcha hacia el centro. Estábamos en el inicio de la autopista Illia, en cuyos primeros metros el camino se elevaba un poco. No se veían soldados arriba, con lo cual la marcha era rápida y cada vez más importante en número. ¿De dónde había salido tanta gente? Me imaginaba además los otros accesos al centro de la ciudad repletos de personas marchando. Emocionaba. Pero ¿por qué nos dejaban avanzar? En algún lugar de mi espíritu conspirativo, sospeché. ¿Vos sabés por qué nos dejan marchar así tan libremente?, le pregunté a Martín convencido de que, si él estaba también ahí camuflándose con el ciudadano común, algún plan se hallaba diseñado. Pero Martín no reaccionaba. Lo llevé sobre unos pastizales y nos sentamos viendo el espectáculo inédito de automóviles detenidos y personas marchando como muchedumbres convencidas de su misión. ¿Se puede ser muchedumbre y estar unidos por un propósito trascendente? ¿O el amuchamiento es un rejunte arbitrario? ¿Y no es toda trascendencia arbitraria? La pregunta de siempre: ¿qué nos diferencia? ¿Resistir contra el poder no es otra forma de poder? Entonces, de nuevo, ¿hay poderes buenos y otros malos, o todo es poder?

¿Por qué a mí? ¿Por qué a mí?, sollozaba y repetía la pregunta más remanida de la historia de las tragedias humanas. ¿Por qué a mí? Porque sí. Podría haberle tocado a otro, pero te tocó a vos, como a otros les tocó lo que les tocó. Es así, Martín. ¿Qué sos? ¿Policía? Entonces, era una posibilidad. No sé, hubieras elegido otra carrera. Nadie en este mundo elige lo que quiere, es cierto, pero bueno, policía, te podía tocar. No le pude decir nada de todo esto a Martín en su cara, que a esta altura estaba toda marcada por las lágrimas. Me era muy extraña la situación. Había algo en su conmoción que me podía, le creía, pero no se trataba de eso. Igual, peor habría sido que se hubiera sentido orgulloso de haber sido el disparador de un nuevo golpe de Estado en Argentina. No era el caso. Martín estaba destruido. Solo lloraba y yo no podía dejar de mirarlo. Todas estas últimas horas con su imagen sangrando en mi cabeza. O en mi cuerpo. No sé dónde mierda, pero se me había vuelto una presencia cercana. Algo de él me atraía.

La frase «*donde hay poder, hay resistencia*» se encuentra en el apartado «El dispositivo de la sexualidad» del libro *La voluntad de saber*, publicado como *Historia de la sexualidad. Volumen I*. En ese libro Foucault, a través de un análisis en principio centrado de la sexualidad, va desperdigando distintas caracterizaciones sobre el poder. Lo va deshilvanando y, con la excusa esencial de trabajar la sexualidad, nos va arrimando rasgos propios de las transformaciones históricas y conceptuales del modo en que concebimos el poder. ¿Qué es una «excusa esencial»? Es algo así como encontrar en una supuesta conexión aleatoria algo sin embargo

constitutivo. En este caso, no es que la sexualidad resulte una noción meramente aleatoria que nos habilite a hablar sobre el poder, ya que el vínculo entre la sexualidad y el poder es mucho más intrínseco, como muy bien van a proseguir en esta línea mucha filosofía de género y las investigaciones de Paul B. Preciado. Pero está claro que no hay en Foucault un tratado sobre el poder ni podría haberlo, si nos atenemos a su propio análisis y necesidad de desustanciarlo. Por eso, en su obra, al poder se le entra a partir de sus conexiones, de sus imbricaciones, como puede ser el sistema carcelario o las formas institucionalizadas de la salud, o las prácticas de cuidado de uno mismo propias de la Antigüedad, o en este caso, una «historia» de la sexualidad. Es que en las formas en que podemos modificar nuestra lectura sobre la sexualidad podemos ir al mismo tiempo entendiendo nuevas perspectivas en la comprensión del poder. En especial porque hay sobre la sexualidad formas instituidas, esto es, un sentido común que se repite en todas las instituciones, desde el saber hasta la privacidad del hogar, desde los medios de comunicación hasta en las charlas entre amigos; y es que solemos repetir y sentirnos cómodos con una lectura de la sexualidad asociada a lo que Foucault llama la hipótesis represiva. Hay un sentido común sobre la sexualidad bajo la forma de la hipótesis represiva.

¿Qué es la hipótesis represiva? Una concepción de la sexualidad a partir de un poder externo a nosotros que nos permite o nos prohíbe vivir nuestra sexualidad libremente. Habría así, según esta hipótesis, una naturaleza sexual innata en el ser humano que, sin embargo, la historia de nuestra cultura ha ido reprimiendo sistemáticamente, debido a que su diseminación hubiera imposibilitado gran parte de las formas institucionalizadas del dominio social. Un ser humano sexualmente libre se vuelve difícil de someter, de enajenar, de transformar en algo productivo. De ahí la represión sexual como una maquinaria obturadora de un deseo impulsivo que mutila al ser humano convirtiéndolo en un ser domesticado. De sexo no se habla. Es algo íntimo, personal. Hay partes que no se muestran. No se puede ir provocando por todos lados. No se puede tomar decisiones desde la excitación sexual. El sexo destruye estabilidades institucionales. Habla de nuestras partes impúdicas, sucias, impuras. Sus consecuencias placenteras tienen que ser dosificadas porque una persona sexualmente libre es una persona que oscila entre, como mínimo, un problema de salud y, como máximo, una conducta moral impúdica y legalmente delictiva.

Toda esta cultura represiva encuentra, además, en sus múltiples desarrollos científicos supuestas pruebas fehacientes de la relación entre la vida sexual y una menor calidad de *performance* productiva laboral, o de efectos negativos, como concentración en los trabajos, rendimiento escolar y, en sus extremos, conductas delictivas. Muchas prácticas sexuales como la masturbación o la cuestión de la falta de deseo sexual, por tomar solo dos ejemplos, generan conexiones disciplinares con ámbitos no necesariamente vinculados, como el médico, el ético y hasta el legal. Es que, si se considera a la sexualidad como un dato propio de la naturaleza humana,

rápidamente se establece un sistema de regularidades y anomalías que ordena conductas propias e impropias. O sea, se establece un orden. Pero también hay una tensión no resuelta en esta lectura entre, por un lado, lo sexual como dato orgánico y, por otro, la necesidad de su permanente domesticación. La respuesta de nuestra cultura consistió en un disciplinamiento de lo sexual, abjurando de su potencial hedonista y asociándolo a una metafísica de la reproducción: la sexualidad al servicio de la reproducción de la especie. Y así, la represión domando conductas. Y así también, la explosión de sus propias transgresiones. Un sistema represivo funciona si al mismo tiempo siguen emergiendo casos a reprimir, o sea, si la domesticación nunca es definitiva. La historia de nuestros cuerpos como la historia de un campo de batalla.

La asociación de las ideas de sexualidad y reproducción impulsó también lo que se conoce con el nombre de *heteronormatividad*, ya que entonces solo la heterosexualidad cumplía con el objetivo supuestamente natural de garantizar la progenie. La elevación de la heterosexualidad a norma o patrón disolvió toda otra posible perspectiva de lo sexual; o peor, lo destinó al lugar de lo enfermo, lo anormal, lo anómalo, lo monstruoso, lo antinatural. Pero lo peor es que la heteronormatividad no se reduce a una cuestión vincular afectiva. Hay todo un dispositivo con consecuencias inmediatas en todos los planos de la vida social, desde cómo se concibe una familia hasta las formas de definición de una mujer. Desde la exigencia de un comportamiento que privilegie rasgos masculinos si la estadista política o gerenta de una empresa es mujer, hasta las proformas existentes en cualquier hotel que suponen como figura familiar *standard* a un matrimonio heterosexual, civilmente casado y con dos hijos, preferentemente uno niño y la otra niña, uno celeste y la otra rosa, uno con un futuro promisorio y la otra con un futuro predeterminado a la búsqueda del príncipe azul para sentirse completa. Única forma, parece, de realización existencial de una mujer en el mundo. Completar su falencia con un falo *azul* que, para peor, nunca encaja.

En definitiva, la hipótesis represiva nos permite preguntarnos desde y más allá de la sexualidad por las formas de ejercicio del poder. ¿Hay algo natural en nosotros que el poder viene desde afuera a someter o a posibilitar? ¿Somos sujetos que sabemos qué es lo que queremos y el poder como algo sustantivo y externo nos permite o nos prohíbe desplegarlo? O sea, el poder como algo central, supremo, jurídico, institucional, que decide por nosotros. O peor, que es quien decide si nosotros podemos decidir.

—Pero entonces, ¿qué es el poder?

—Era la pregunta obvia. El problema es que Foucault desarticula los modos más lineales de pensar al poder. Así que, primera respuesta: el poder no es, se ejerce. No es algo, una cosa, y ni siquiera hay alguien que lo posee, en el sentido de una

autoridad que posee el poder como un ente cerrado y lo cuida, lo delega, lo presta, lo divide. Para Foucault, es exactamente al revés: es el poder quien construye a ese alguien como supuesto individuo atomizado, cerrado sobre sí mismo, que se cree dueño de un poder que posee y que se distingue de aquellos que por carentes no lo poseen. Hasta incluso en términos de representación se suele creer que ese poder sustantivo es representado soberanamente por la autoridad. O sea que hay un poder que, desde afuera, reprime o permite, prohíbe o representa, pero siempre desde un afuera cercano frente a un sujeto que lo padece. Foucault nos propone partir desde otro lugar: ese sujeto que se cree libre y autónomo ya es un efecto del poder.

—Me encanta lo que dice Foucault, pero no me respondiste. Igual, ya entiendo. Cualquier definición del poder ya estaría siendo construida por relaciones de poder…

—El poder son fuerzas. Despliegue de singularidades, de otredades. Fuerzas en conflicto, choques. Potencia, ¿no? Posibilidad. Como en Aristóteles: acto y potencia. El poder ser de cualquier entidad, o sea, su potencial de posibilidades. Las cosas son en acto cuando son lo que están siendo, pero tienen el poder, o sea, la potencia de desplegarse de diferentes modos. Finalmente, esa potencia, ese poder, se actualiza siempre de un modo, descartando otros. Por eso todo lo que hay en el mundo puede ser muchas cosas. Te diría que es un verbo clave para entender nuestra ontología primera.

—¿Ontología? ¿Qué tiene que ver? ¿No es el poder un tema político?

—¿Cómo están? Pasaba por aquí. Vi luz y subí. Todo es político, queridos, porque todo es poder. Eso lo visualiza muy bien Foucault: las relaciones de poder van constituyéndolo todo, como una red donde se van configurando sus nudos. De nuevo, es al revés: no hay átomos que se relacionan entre sí desde el poder sino que el poder, en tanto relación, va configurando un orden donde los individuos, o sea los átomos, ocupan un lugar primordial. ¿Qué es primero? ¿La red o sus nudos? ¿El tiempo o sus instantes? Somos el colapso de esas relaciones de poder, el choque continuo de fuerzas en conflicto: un aula, un hogar, una pareja, son efectos. No son figuras esenciales, partículas elementales que luego tejen conexiones. Son todas ellas el producto de esas conexiones. Somos el entrecruzamiento de fuerzas que nos han dado origen.

—Yo no soy el entrecruzamiento de nadie.

—Vos, ese yo inicial, el modo de usar el verbo ser y hasta la gramática ciento por ciento respetada en la elaboración de tu afirmación son construcciones previas. El poder no enfrenta sujetos, subjetividades. El poder construye subjetividades. ¿Podemos visualizar algo más que sus efectos? ¿Podemos recorrer genealógicamente los modos de construcción de nuestras verdades, saberes, instituciones?

—¡Sí, podemos!

—Esa es la tarea, dice Foucault. Emprender una genealogía del poder.

Hay otra forma de pensar el poder que es superadora de la hipótesis represiva, esto es, que la contiene, pero no la niega ni la descarta, y tiene que ver con lo que Foucault llama el *biopoder* y que da origen a un término que irrumpe sobre el final del libro y que se va a ir volviendo casi como un horizonte de sentido para pensar el orden en nuestros tiempos: la *biopolítica*.

En el último apartado de *Historia de la sexualidad. Volumen I*, llamado «Derecho de muerte y poder sobre la vida», dice Foucault que, si en términos represivos el poder hacía morir y dejaba vivir, asistimos a una nueva reconfiguración del poder donde, más que decidir sobre la muerte, el poder decide sobre la vida. El poder, dice Foucault, «*invade la vida enteramente*», o sea, no solo la administra sino que la constituye. Claro que es fuerte hablar de constitución de la vida porque parece que estamos diciendo que la crea o que la hace posible, pero, lejos de eso, a lo que nos conmina es a revisar la forma en que concebimos la idea misma de *vida*, casi siempre revestida por algún marco teórico que la predefine. ¿Es posible, sin embargo, alcanzar un estamento previo a toda forma? ¿Habría incluso una vida como algo diferente a la forma de vida, o sea, a los modos en que ya preconcebimos su sentido o su propósito?

El abordaje biopolítico recupera la noción de «*vida desnuda*» de Walter Benjamin. Es que toda administración de la vida supone que ya hay estamentos, conceptos, entidades a administrar. Se administra lo administrable. Pero aquí estamos en una etapa aún anterior: en el momento en que el poder dispone de la vida para que sea administrable. Forzando las palabras, diríamos que estamos en el momento (analítico) en que se genera *administrabilidad*. De este modo, la *vida desnuda*, casi un concepto propedéutico (hasta Auschwitz, donde asistimos a su concreción tanatopolítica), se va a ver codificada desde diferentes estratos, pero antes que nada desde el primer estrato clave: su aferramiento a lo normal. El poder «*invade la vida enteramente*» significa que la hace. En la biopolítica, el poder hace vivir, reviste a esa vida desnuda ya de un estatus (no es casual que todo el pensamiento crítico que defiende el derecho de vida de los animales no humanos encuentre aquí su principal argumento: ¿por qué hay vidas con más derechos que otras?), lo arraiga a cierta normalidad. El poder pasa de la hipótesis de la represión a la figura de la normalización. El poder no solo reprime, sino que normaliza.

¿Qué significa normalizar? Era rara la atracción. Todo era raro. Yo a este tipo lo tendría que denunciar, pero Derrida, el perdón, la otredad y la puta que lo parió. Además, ni siquiera sé por qué no llevo al personaje para otro lado y ya. ¿Justo ahora quieren que les haga la cena? Si es temprano. Son como las, ups, once de la noche. Y hace mucho calor. Lo veo transpirar y algo se va formando entre su cuello, el tatuaje, las gotas de sudor, el pueblo marchando, Eros que ataca por todos lados. Recuerdo una vez, de adolescente, cuando me arrimé a mis primeras militancias políticas, haberme encandilado con una jovencita en una marcha sindical y haberme abstraído absolutamente de la situación para besarnos por primera vez, entre explosiones,

corridas, carros hidrantes y vidrieras estalladas. Alguien que pasa nos grita: vamos, muchachos, que ya está la plaza llena, y a mí la palabra «muchachos» me descoloca. Y si algo faltaba, Martín finalmente deja derrumbar su cabeza sobre mi hombro y yo lo abrazo mientras se me mezcla el olor a la sangre en el recuerdo despierto con su olor presente de verano y caminata. De los cinco sentidos, el más sexual claramente es el olfato. No puedo creer lo que me está pasando, pero una a una sus lágrimas me van mojando la mejilla y su cara se desliza sobre la mía. En los labios entreabiertos de no sé qué precipicio, lo besé.

Normalizar viene de *normal* y normal viene de *norma*; y si hay una norma, alguien la puso. Y si alguien la impuso, no hay nada normal sino normalizado. O sea, construido como normal. Y como anormal, porque para que haya lo normal tiene que haber lo anómalo. Primera apreciación: toda normalidad supone una serie de ordenamientos que lejos está de cualquier estado natural de las cosas. De última y no es poco, normal es lo que sigue la norma. Y anormal, lo que la transgrede, la viola, o bien lo que queda afuera, lo que no está contenido, incluido, aceptado, lo que no pertenece. Sin embargo, la cuestión fundamental en este *combo* es la naturalización del esquema, esto es, la invisibilización del dispositivo. La normalización instala sus normas básicas como parte de la propia naturaleza de las cosas y por eso en el poder como normalización no hay conciencia de su ejercicio. El poder más eficiente es el que no se ve.

¿Pero cómo puede no haber conciencia? Segunda apreciación: toda normalización supone la construcción de una subjetividad a partir de sus impulsos más inmediatos, su lenguaje, sus consumos culturales, su educación, su salud. Hay una *anatomopolítica del cuerpo* que se combina con una *biopolítica de la población*, esto es, cuerpos normalizados desde siempre tanto en términos individuales como colectivos, con prácticas de individuación que se ejercen a través de todas las instituciones sociales, desde una vacuna hasta un imaginario sobre el rendimiento laboral. Es que no hay alguien en concreto que nos normaliza sino que ya estamos normalizados. La norma, a diferencia de la ley —más propia del poder represivo—, todo lo contiene, todo lo invade, y obviamente, si algo queda afuera de la ley, se lo castiga; pero si algo queda afuera de la norma, o sea de lo normal, se lo medica. Ya estamos normalizados significa entonces que ese sujeto, o sea, el *sub iectum*, lo que está por debajo de todo, lo que todo lo fundamenta, se encuentra a sí mismo sujeto, o sea, sujetado, subsumido, determinado, condicionado. La subjetividad es un *constructo* porque todo es un *constructo*. Y es el poder a través de sus relaciones quien construye. O mejor dicho, no hay un *quien*. Hay poder construyendo, pero sobre todo, y tal vez sea lo más provocativo, hay poder construyéndonos a nosotros, que al mismo tiempo somos ese poder.

—¡Epa! Se viene con todo la cosa, ¿no? ¡Un beso!, ¿te parece? ¿Y esto último? ¿Nosotros somos ese poder? ¿O sea que nosotros somos los malos? Uy, me perdí con lo de si el poder era bueno o malo…

—A mí tampoco me cierra la cosa. Y lo del beso me parece una exageración. Llamemos al otro para ver qué dice.

—Gracias por la convocatoria. Veo que casi al final del libro, en vez de dejarse irrumpir, ya directamente me llaman desde el inicio. Les agradezco. Pero al mismo tiempo, ¿qué les pasa, homofóbicos? ¿Les cayó mal un beso entre dos hombres? No los vi saltar así cuando se besó con Julia…

—(Los dos a coro:) …

—Clarísimo. Lo que Foucault hace es incorporar al poder como algo inmanente. La inmanencia de un poder que se va por eso gestando desde estructuras previas: somos efectos, construcciones, codificaciones. Por eso no hay un poder exterior a nosotros, sino que nosotros lo vamos reproduciendo a través de nuestras prácticas, conductas y acciones. ¿Se entiende el horror del concepto?

—¿Horror? ¿Por qué?

—Es que la normalización nos implica en la reproducción cotidiana de un poder que, para confrontarlo, no nos deja sino impotentes. Pelear contra el poder sería entonces pelear contra nosotros mismos: la paradoja de las paradojas. ¿Ven ahora por qué es mucho más fácil, tranquilizador y ordenado que el poder sea algo exterior? ¿Se dan cuenta de que, de ese modo, no estaríamos implicados? ¿No será entonces que en algún lugar nos termina siendo conveniente el imaginario de un poder que nos sobrepasa y que en nuestro enfrentamiento o cumplimiento nos deja seguros en un lugar inalterado, sosegado, descomprometido? Hasta la derrota se siente con cierta certeza farmacológica: ganar o perder contra el enemigo exterior nos reconfirma en nuestra identidad supuestamente pura. Siempre es mejor ganar, pero, si perdés, dormís tranquilo. Lo monstruoso es otra cosa de la que huimos: asumirnos nosotros mismos reproductores de ese poder que queremos combatir.

—Pero, si así fuera, ¿cómo sería entonces resistir contra ese poder? ¿Sería resistir contra nosotros mismos? ¿Qué significa que, donde hay poder, hay resistencia?

El beso duró tres, cuatro segundos, lo suficiente como para que se produjera un paréntesis, una suspensión. Ambas bocas entreabiertas y un muy mínimo intercambio de saliva. Me di cuenta de que estaba con los ojos cerrados y, cuando los abrí, lo vi a Martín que empezaba a alejarse, mirándome primero como de lejos, para luego definitivamente correr la mirada hacia el costado. Me dio mucha vergüenza, pero al mismo tiempo mucha libertad. No porque estuviera besando a un varón y menos porque estuviera besando a un policía (si lo era) responsable, no suficiente aunque necesario, de un nuevo golpe de Estado en Argentina. Me dio mucha libertad besar a un muerto, besar a un resucitado, besar la resurrección, besar el ida y vuelta de estas

últimas veinticuatro horas, ¿y por qué la unidad de tiempo del día ordenando nuestra existencia como si la vuelta de la Tierra sobre su eje implicara de algún modo algún tipo de conducta? El día, medida de lo cotidiano siempre insumable, en una totalidad que por suerte lo trasciende. ¿O alguien sabe cuántos días dura una vida?

Creí que me iba a gritar o a pegar o a decir algo, pero simplemente se levantó y se fue. Es que era eso. No había otra posibilidad. Era un beso o un ahorcamiento, y elegí el beso porque el beso era peor. Martín, estuviste como un espectro, como un aura, todo el día alrededor, entrando y saliendo, pero sobre todo con el atragantamiento de ir viendo cómo una sociedad viraba drásticamente a partir de un acontecimiento equívoco. Horas y horas sabiendo, Martincito, que te habían matado y que te habían camuflado convirtiéndote en el líder de una organización terrorista inexistente. Pero no, Martín, era peor: el personaje era el otro. Siempre el personaje es el inesperado, el que articula lo previo, el que dispone. El personaje era el guitarrista injustamente asesinado en un subte por pedir la devolución de su pasaje, mientras que este que acabo de besar ¿qué es?, ¿quién era? ¿Un policía no es también siempre un espectro? ¿No es el guardián de la ley que siempre dispone violentamente del adentro y del afuera? ¿A quién besé, Martín? ¿A cuántas de tus máscaras? ¿Y quién es este que besó? ¿O también yo terminaré creyéndome que aquí hay un sujeto que besa, que siente, que desea? ¿Y vos qué querés ahora? Te pedí que me dejes tranquilo hasta la nochecita. Andá con tu hermano. ¿Qué está haciendo él? Compartan la tablet, por favor…

¿Por qué es tan central en nuestra búsqueda existencial la cuestión sexual? ¿Por qué la sexualidad ocupa un lugar predominante en la descripción de lo que somos? Si el sexo, represivamente hablando, se supone que es materia de censura, prohibición o mutismo, ¿por qué sin embargo le adjudicamos una verdad sobre nuestra identidad? Si la identidad es un campo de batalla en el intento de narrarnos a nosotros mismos a través de todas nuestras diferencias, ¿por qué la identidad sexual, que es uno de nuestros tantos fragmentos constitutivos, se ha vuelto hegemónica? A la inversa de lo que sin embargo continuamos muchas veces repitiendo, en nuestra cultura no se habla de otra cosa que no sea de sexo. En los medios de comunicación, en Internet, en casa, en la calle, en la escuela, en la intimidad y en la publicidad, en las revistas especializadas, en las farmacias y en el principal consumo cultural de nuestros tiempos, como bien explica Preciado, junto a los fármacos: la pornografía. El problema no es que no se hable de sexo, sino los dispositivos sexuales normalizados en los que estamos arrojados hasta para hablar de la sexualidad. Todo el tiempo se habla de sexo: el tema es cómo. Cómo y por qué.

Asociamos, dice Foucault, la sexualidad con el saber a través de una doble petición de verdad: queremos saber todo sobre sexo y creemos que el sexo sabe todo de nosotros, que nos define, que nos representa, que expresa nuestras capacidades y debilidades, que nos incluye o excluye en los formatos pertinentes, que determina nuestra salud o nuestro constante estado de enfermedad. O peor, creemos que nuestro

conflicto identitario —o sea, lo que nos va haciendo en su ambigüedad esto que somos— reposa en última instancia en una fundamentación directamente ligada a la historia personal de nuestra sexualidad. ¿Por qué?

Así, el dispositivo de la sexualidad delinea subjetividades normalizadas que conllevan obviamente su anverso anómalo. Todo se define alrededor de un modelo de sexualidad heteronormativo que hace girar cualquier diferencia bajo el rótulo disidente de conductas sexuales alternativas. Pero claro, si no hay centro, tampoco hay periferia; por eso la necesidad de establecer una identidad sexual típica que va generando, en todo caso, lazos de mayor o menor fuerza con las prácticas anómalas. Dicho de otro modo, si la heterosexualidad es la norma, un beso entre dos varones puede llegar a ser concebido dentro de un arco cuyos extremos podrían ser, de un lado, una patología tratable con medicación y, del otro, una emancipación libertaria que desde lo sexual inicia un camino revolucionario. Pero en ambos casos la norma es la norma. Y una anomalía solamente como reverso de la normalidad no deja de ser funcional cuando no producida en aras del fortalecimiento del statu quo. El problema es el binario. Por eso deconstruir la heteronormatividad es clave. ¿Habrá anomalías provocadas que puedan romper no solo los prototipos de normalidad sino también sus propias anomalías funcionales? De nuevo, si lo anómalo es el anverso de lo normal, ¿habrá una anomalía que pueda deconstruir ese binario y abrir la sexualidad hasta descentrarla? ¿Se puede vivir sin centro? ¿Otra vez el Papa jubilado?

—¿De qué normalización sexual hablamos? Quiero ejemplos…

—Hola. Soy el tercero. Me meto acá de una. Por ejemplo, en la reacción de ustedes frente a la escena del beso. Y en toda esta necesidad de este libro de puntualizar y hacer un tema con la escena del beso con Martín cuando no la hizo con el beso con Julia y toda esa noche de lujuria desaforada. Y así, pero mejor no sigo. También es importante destacar que cualquier anomalía provocada para discontinuar el sentido común debe partir de lo instituido para empezar a desestructurarlo.

—Te doy más ejemplos: pensemos en la conexión entre cierto patrón de rendimiento sexual con el paradigma de rendimiento productivo. ¿Qué es rendir bien en una relación sexual? ¿Tener muchos orgasmos? ¿Es una cuestión numérico cuantitativa? Sigo con el ejemplo: ¿es una cuestión eficientista, o sea, buen sexo es aquel en el que todo está direccionado para alcanzar un orgasmo? O también, la conexión de la vida sexual con el buen humor, o con la concentración, o con ciertas transgresiones morales: ese *dictum* que establece que la necesidad corporal del sexo todo lo justifica. O las revistas haciendo encuestas sobre tamaños, permisos, promedios…

—Y la heteronormatividad dictando gradaciones de prácticas con licencias y prácticas excluidas: por ejemplo, en este capitalismo tardío, «farmacopornográfico» a decir de Preciado, un «desliz» bisexual y hasta alguna orgía son vistos como

experiencias sexuales progresistas, pero todo lo que tenga que ver con la transexualidad y la disolución del binario es puesto con mayor vehemencia del otro lado de la frontera. Mientras el binario funcione, no habría problemas y podés tener sexo con quien quieras. La tragedia comienza con su deconstrucción, o sea, cuando uno ya no encaja en alguno de los dos polos sexuales posibles.

—Tal cual. Perdón que insista con Preciado, pero hay un texto suyo que va mostrando de qué modo en un baño público se van normalizando prácticas y conductas, al punto de convertirse en una «cabina de vigilancia de género» propia de un dispositivo de normalización. Fijate que, en general, los baños públicos ya preestablecen dos géneros por oposición, un binario que te exige tu propia adecuación (y sumale a eso todas las imágenes obvias que adornan al varoncito y a la mujercita de la puerta): hay dos puertas que no se mezclan. Nunca entendí por qué el baño es un ámbito de separación de sexos. En todo caso, si se trata de una cuestión de intimidad, no se entiende por qué la diferencia sexual es la única que se resguarda. Además, equivocarte de baño supone una insoportable y vergonzosa penalidad moral: seguro que algún impulso homosexual te arrastró hacia la otra puerta. Por otro lado, los varones orinan parados y las mujeres sentadas: explicame el porqué de esa diferencia. ¿Tienen que salir los varones más rápido a trabajar ya que lo de ellos es el trabajo y lo de las mujeres la crianza de los niños en la casa? Y ni hablar de los cubículos cerrados que ocluyen a la mujer al anonimato, mientras los varones compiten entre sí en los mingitorios abiertos para ver quién la tiene más larga (pero ojo, siempre guardando mucha atención para que nadie se te acerque). Nada. Es solo un ejemplo. Un baño público. La normalización operando en las experiencias más cotidianas.

—Excelente. ¿Qué otro ejemplo querés de la eficacia del poder? Así se asocia sexualidad con genitalidad y por eso identidad con naturaleza. Fundamental en este aspecto una deconstrucción exacerbada de la identidad sexual que, por sobre todas las cosas, destierre a la metáfora de la naturaleza de cuestiones identitarias. Si hubiera una identidad (que lo dudo), claramente es contra cualquier asomo de naturaleza.

—Quiero decir dos cosas. Primero, que ya me perturba tanto acuerdo entre nosotros. Y segundo, que por eso una buena transgresión que tanto excita siempre es una buena cogida en un baño público, ¿no?

—Mirá, creo que no. Justamente sería un gran ejemplo de una anomalía funcional al centro, de una resistencia funcional al poder. Este tipo de transgresión no hace más que confirmar el poder central del binario en sus instituciones. Y hasta la sensación de libertad de estar cogiendo en el baño no deconstruye el poder institucional sino que lo confirma. Es como ser infiel con tu pareja y creer que con eso estás combatiendo la monogamia. Todo lo contrario: la estás ratificando.

—…

—Pero entonces, donde hay poder, ¿hay resistencia?

Lo fui perdiendo de vista entre la multitud, creo que nunca más lo volveré a ver. El primer minuto de todo nunca más no llega ni siquiera a doler. Ni el segundo, ni el día siguiente, ni la semana. El ser humano, ese animal que elabora. Vive de encontrar siempre razones para *aggiornar* la contingencia, la tragedia de la contingencia. Por eso, siempre, en algún tramo de la historia, sobreviene la recaída, pero todavía falta. En realidad, vamos saltando de recaídas en recaídas. No es que un amor reemplaza a otro y a otro y así, sino que un duelo reemplaza a otro y a otro y así. Y está bastante bien claro que el problema es el así. Así no. Y así no, y así no. Y así.

Subí a la autopista Illia y me sumé a un grupo de jóvenes muy jóvenes que saltaban e insultaban a los militares, a los políticos, a los ciudadanos, a todos. Insultar a todos, al todo. Parece que en insultar está el verbo saltar y es muy distinto cuando el insulto traspasa toda represión y fluye con la fuerza de las letras que buscan la herida. Ya estaba muy cansado, pero el impulso de sumarme a la masa e insultar me animaba. Los jóvenes me obligaban a ir más rápido de lo que mi cuerpo toleraba y mientras cruzábamos las cabinas de peaje me empecé a sentir mal, mareado, casi que no hacía pie. Vi cuando una pareja se me acercó con cara de preocupación, como vislumbrando que algo andaba mal. El fantasma de Martín pasó a lo lejos. Parece que en ese momento me desmayé. Caí.

En Foucault hay un trabajo constante por comprender las formas en que el poder y el saber van tejiendo una continuidad. Desde sus primeras investigaciones en el campo de la medicina y la psiquiatría, hay una preocupación que, sin descontarles especificidad a las materias en cuestión, busca entenderlas en un plexo más amplio de relaciones, como con una lupa diferente, como con la intención de encontrar afinidades conceptuales que suelen ser solapadas. La enfermedad, por ejemplo, suele ser pensada siempre de manera autosuficiente. Como si los criterios de salud y enfermedad se correspondiesen únicamente con una afección intrínseca del cuerpo en una relación causal cuasimatemática. El abordaje que realiza Foucault tanto en *Historia de la locura en la época clásica* como en *El nacimiento de la clínica* no desmerece ninguna explicación científica (a veces se lo quiere presentar como un relativista ingenuo) sino que amplía la red de conexiones conceptuales para entender las razones por las cuales ciertos trastornos de salud han ido reconfigurándose en sus explicaciones y sobre todo en sus tratamientos a lo largo de la historia.

Entonces no es solo debido al avance de la biología, de la bioquímica y de la genética que cambia el estatus de una enfermedad sino que además hay muchas otras variables que se soterran, se minimizan o se invisibilizan, y que, al evidenciarlas, provocan primero una sensación de extrañamiento y luego, la posibilidad de aumentar el caudal explicativo de cualquier fenómeno. Por ejemplo, ir analizando de qué modo los trastornos mentales fueron modificando en menos de doscientos años su condición, y así como en el Renacimiento a los «locos» se los deportaba a un barco que navegaba a la deriva por los límites del mundo, en el siglo XVII se los

comienza a encerrar en un hospital cuya función era más bien punitiva. Diagnosticar una afección mental casi como un ejemplo de lo maniaco y hasta de lo endemoniado supone un cierto contexto socioinstitucional. Algo que claramente se modifica en Europa cuando, en los albores del siglo XVII, comienza a desarrollarse un capitalismo que va definiendo como un acto delictivo todo aquel impedimento a su máquina acumulativa.

No es casual que, si en «la nave de los locos» convivían diferentes tipos de enfermedades incurables para la época, en el Hospital General de París se encerrase a los «locos» junto con los mendigos, los indigentes, las prostitutas y otras violaciones a la «salud» social de la época, esto es, junto con todos aquellos que obstaculizaban la conversión de la sociedad europea bajo parámetros de trabajo y productividad. Y por sobre todas las cosas, no es casual que ese lugar de reclusión se fuera transformando en una clínica, en un asilo psiquiátrico, donde ahora el médico es el gran responsable por encontrar una cura que, en términos sociales, no se trata de otra cosa que de la reinserción de ese cuerpo en la normalización de lo cotidiano, o sea, en tener una vida normal, o sea, en ser productivo.

No se trata entonces de ningún soslayamiento al carácter orgánico de cualquier patología y menos de cuestionar la eficiencia de sus resoluciones médicas. Se trata de agregar otra mirada que amplíe perspectivas. Hay un dispositivo de la producción y la productividad en juego, donde las condiciones materiales de la existencia van mutando y con ellas, van transformándose todas sus instituciones, en especial la institución del saber. Incluso hay parámetros morales puestos en juego que sin embargo emergen con una doble valencia, ya que si de lo que se trata es de aislar la salud a su circunscripta explicación médica, entonces no se entiende por qué se valoran como un progreso los cambios en los tratamientos clínicos. Quiero decir, si se habla de una medicina que fue humanizándose en la manera de tratar al paciente, entonces ya se están incorporando categorías de la ética, las mismas que son puestas en juego por Foucault cuando busca comprender a la enfermedad como una construcción social.

El saber no es una herramienta más del poder para sus estrategias de expansión, sino que hay entre ambos una relación inmanente: todo saber ya es siempre poder y todo poder se despliega ya siempre en cierto dispositivo. Epistemológicamente hablando, diríamos que, para Foucault, el saber no refleja ni representa ni explica cual espejo —según la metáfora de Rorty— lo que sucede «allá afuera» en la naturaleza como dato aislado y válido en su mismidad, sino que la confluencia entre determinados tipos de saberes con ciertos poderes va construyendo una subjetividad que luego investiga, cree, piensa, siente, actúa, decide, lucha, muere. O sea, se entiende a sí mismo. La gran tragedia del sujeto sujetado: hasta cuando me entiendo sujetado, o sea, sujeto, estoy siendo sujetado, o sea, sujeto.

Y en ningún lugar se visualiza mejor este esquema que en la relación entre medicina y sexualidad. Más allá de la patologización de ciertos comportamientos

sexuales, que en muchos casos históricos han llegado a constituirse en instancias jurídico delictivas, el *falogocentrismo* patriarcal se ha ido instalando a través de transformaciones temporales de sus propios contornos de inclusión/exclusión. ¿Qué es el falogocentrismo? La asociación directa entre posesión del falo y posesión de todos aquellos conceptos que implican una supremacía, comenzando por el *logos*, esto es, por la razón, para luego seguir por los diferentes tipos de propiedades. El falogocentrismo, al colocar a la mujer siempre es una posición de complemento y asistencia, la vacía de entidad («el nene tiene pito, la nena no tiene nada») y la condena a ocupar lugares subsidiarios: es la que cría, la que siente, la compasiva, pero también la histérica, la insatisfecha, etcétera.

La filosofía de género busca deconstruir al falogocentrismo desde sus raíces y, en su intento de emancipar a la mujer de su lugar subyugante, va encontrando la necesidad de ir por más, esto es, de hacer explotar el binario todo. Es que hay una lógica más estructural que, como todo «centrismo», discrimina al que queda afuera desde la figura de la carencia. Por eso, como bien analiza Judith Butler[91], plantear la categoría de «género» como algo diferente al sexo biológico, propendiendo por una cultura sexual emancipada, donde cualquiera que nace con un sexo biológico puede luego, si lo desea, modificar su género, comprendiendo que una cosa es la biología y otra cosa es la identidad, no hace más que seguir arraigado a la lógica binaria. Es justamente en la idea de que existe un sexo biológico donde más efectos genera el poder. Todo es codificación, todo es inscripción. El género es investido desde el origen. Somos inscriptos en géneros performativamente. «Este es un niño», afirma algún especialista y un cuerpo comienza a cargarse de toda una serie de mandatos que lo acompañarán durante toda su vida.

Pero, claro, siempre nos queda la anomalía extrema, que no solo nunca encaja sino que hay que, de alguna manera, nominar para que no siga alertando permanentemente sobre las fisuras del dispositivo: la transexualidad y el transgénero. Ya de por sí, el prefijo «trans» denota pasaje constante, ambigüedad, imposibilidad de fijación, ausencia de límite. Cualquier irrupción biológica que no condiga con los órdenes vigentes es decidida para algún extremo del binario, como en los casos de clítoris alargados o micropenes observados en el nacimiento. No hay opción para lo indefinido, como no hay opción para una identidad sexual que renuncia a la idea misma de identidad y se aboca a una experimentación incesante de posibilidades mixtas. La transexualidad fue quitada de la lista de enfermedades psiquiátricas hace relativamente muy poco tiempo y el transgénero es visualizado aún como una transgresión propia de almas libertinas.

De nuevo se trata de repensar el lugar del poder y de la resistencia. Si la libertad de género es deudora de un sexo biológico natural, entonces no solamente resulta una victoria pírrica sino que, además, se sigue reproduciendo el dispositivo que se busca

deconstruir. Deconstruir la identidad sexual es la punta de lanza de la deconstrucción de la identidad toda.

Soñé. No paré de soñar. Otra vez el sueño. Soñé que estaba en un subterráneo. ¿Por qué me atraerán tanto los subterráneos? Y que en el vagón todo el mundo miraba para adelante y yo solo podía ver sus nucas. Todos sentaditos milimétricamente en el subte y yo viendo nucas. Lo extraño es que yo no estaba atrás, no estaba en el fondo sino que pululaba por todos lados, pero siempre que quería ver a alguien de frente, solo podía ver su nuca, su detrás, ni siquiera la espalda, ya que todos se hallaban sentados, ocupando todos los lugares.

El subte avanzaba muy rápido, como si fuera un tren bala y se iba hamacando, pero los pasajeros se mantenían firmes en sus lugares, disciplinados. En algún momento empecé a tener la sensación de que nos movíamos en círculos y cada vez que intentaba acercarme a alguien para hablarle, el vagón se movía más fuerte y no me permitía realizar la acción. Creo que comencé a sentir algo parecido a una desesperación suave, una desesperación que no llega a desesperarte, como un asomo de una sensación rara en el cuerpo, algo que molesta, algo que parece que siempre molestó. Algo que molesta aquí adentro pero que no parece que venga desde afuera. Como una incomodidad, un agujero sin fondo, una ansiedad. Puede ser una ansiedad, pero una ansiedad ciega. Algo a lo que quiero llegar pero no puedo. Y no puedo porque no existe. ¿Cómo se calma esta ansiedad? ¿Se calma? (¿Pero esto no lo escribí ya en el inicio?)

Ahora estoy sentado junto a los pasajeros. Sigo solo viendo nucas y es muy extraño porque el pasajero sentado a mi lado tiene un perfil con cara de nuca, y lo peor es que las dos personas sentadas al frente también son dos nucas. Me encanta soñar rompiendo la lógica, la geometría, me encanta soñar y, como ahora, saber que estoy en un sueño. Seguir soñando sabiendo que es un sueño, decía Nietzsche, y que no puedo dejar de soñar para no morir[92]. ¿Se sale del sueño? ¿O se sale entonces solo cuando se muere? Aunque lo más molesto es el recuerdo de los minutos anteriores desmayándome en el peaje. ¿Por qué tengo que recordarme antes del sueño? ¿Y por qué tengo que recordarlo en el sueño? No quiero recordar desde el sueño lo que está afuera del sueño. No puedo ni siquiera soñar tranquilo. No quiero ver más nucas y ya estoy podrido del subte. ¿Y saben qué? Quiero salir. Quiero volver a la manifestación y resistir marchando contra los milicos y sus cómplices. Quiero, pero aquí sigo. El subte da vueltas, y ya a esta altura las nucas me parecen máscaras *amateurs*. Estoy haciendo tanta fuerza que logro que se detenga. No puedo creer que sea yo el que lo esté deteniendo con esta fuerza. ¿Pero qué es esta fuerza? ¿De dónde sale? Se detuvo. ¿Fui yo? Llegamos a una estación y se abrieron las puertas. Pegué un salto y salí.

Tal vez la figura más emblemática de la propuesta foucaultiana sea el panóptico. ¿Qué es el panóptico? Es una estructura carcelaria, una arquitectura de la vigilancia, un diseño posible para el control y la domesticación de los presos en una prisión.

Foucault analiza en *Vigilar y castigar* las transformaciones en las formas en que la sociedad se vincula con sus delincuentes, con los culpables de delitos, pero sobre todo con las penas. ¿Qué se hace con el que viola la ley? No la pregunta por el origen de la ley sino la pregunta por su cumplimiento, y sobre todo, por el destino de aquellos a los cuales un orden social encuentra culpables de una falta.

En una línea muy similar a la de *Historia de la locura*, Foucault va caracterizando una sociedad punitiva que realiza un pasaje desde la pena como espectáculo a las estructuras carcelarias que buscan más bien la reinserción de los presos en la sociedad, después de un proceso de normalización que amaestre todos sus impulsos delictivos. El libro comienza con la historia de un condenado que es despedazado en la plaza pública, en una clara estrategia de ejemplarismo: el que viola la ley, terminará como esos pedazos de cuerpo desparramados, devorados por los perros. Pero el suplicio del condenado y su supuesto ejemplarismo pasaron muy rápidamente —en menos de cien años— a transformarse en instituciones cerradas, normalizadoras y disciplinantes, cuyo objetivo era reconvertir ese cuerpo salvaje en un cuerpo dócil, políticamente dócil y económicamente productivo, dice Foucault. ¿Por qué? ¿Qué cambió?

Está claro que nadie está pensando en individuos sentados detrás de una mesa pensando cómo cada preso puede hacer aumentar la economía capitalista, sino que se trata de comprender dispositivos estructurales que se desparraman, generando una suerte de sentido común, donde si la maximización de la producción se vuelve un valor de época, cualquier actividad humana comienza a verse atravesada por esta nueva lógica. Las lógicas estructuran e instalan normalidad, o sea que se incorporan a las prácticas diarias invisibilizando su fuerza dispositiva. Por eso mismo, en cada ordenamiento de cada actividad, sea el trabajo profesional o la organización del día corriente, o la forma en que se piensa la gestión de la educación, o las distintas figuras del amor, o lo que sea, parecería que siempre hay un mismo orden. Todos los órdenes, el orden; o más bien un tipo de disposición, de puesta de factores de acuerdo con ciertas secuencias que se vuelven como un lenguaje al interior del cual vamos construyendo sentido. Y sobre todo, al interior del cual nos van construyendo.

Foucault encuentra en el panóptico la estructura carcelaria ideal para comprender la idea de disciplinamiento. El panóptico consiste en una prisión diseñada de modo circular alrededor de una torre, en cuya altura una serie de vidrios opacos deja a los vigilantes observar la totalidad de las celdas. Todas las celdas están predispuestas de modo circular alrededor de la torre de vigilancia, siendo permanentemente observadas, las veinticuatro horas, por los guardianes allí ubicados. Celdas con barrotes que miran cómo son miradas, ya que los presos se saben observados de modo constante por el poder. Cada tanto los vigilantes descienden y reprimen a algún preso comentando públicamente las causas del castigo, y subrayando la categoría clave: te vimos. Sin embargo, los vidrios opacos no permiten que los presidiarios sepan a ciencia cierta en qué momento los guardias están cumpliendo con su trabajo,

con lo cual, por las dudas, son exigidos a creer que se encuentran durante todo el día y toda la noche siendo vigilados.

Se logra entonces el mejor efecto del poder: el autodisciplinamiento. La fuerza de la represión se autoinocula y uno es ahora el que, por las dudas, decide portarse bien, o sea, como la norma lo exige. La normalización de la vida del preso llega a su clímax ya que esa fuerza represiva se retira en términos materiales. Casi que ni hacen falta los guardias: la estructura funciona por sí sola. El preso se porta bien por las dudas. No hay mejor estrategia de disciplinamiento que la construcción de una subjetividad normalizada.

El final es un inicio. Se pregunta Foucault, ¿y si en realidad la arquitectura del panóptico excede a la cárcel y se ha vuelto la forma de disciplinamiento social en la que todos nos encontramos sumergidos? ¿Y si todo orden social actúa en realidad en términos de disciplinamiento, normalización y producción de cuerpos dóciles? ¿Y si la sociedad es una gran cárcel? ¿Una gran prisión que hemos internalizado en sus prácticas de disciplinamiento y que por eso ya no visualizamos como tal? ¿Y si el panóptico se ha ido desmaterializando y lo encontramos diseminado en todas las estructuras institucionales que fomentan el autodisciplinamiento? ¿O no hay panóptico en la fábrica, en la oficina, en el hospital? ¿En cada examen, en cada aula, en cada exigencia de sacarse la mejor nota? ¿En cada buen comportamiento en la mesa de la casa, en el elegir vocacionalmente la carrera que uno elige libremente y que justo coincide con el deseo del padre, en mamá te gusta mi pareja? ¿En que este libro, así escrito, encaje más o menos en los parámetros de consumo cultural propios del mercado editorial de nuestro tiempo?

—¿Se puede salir del panóptico? O mejor, ¿cómo desmarcarse de la normalización? ¿No es también la pelea contra la norma parte de la norma, esto es, no la confirma? ¿Por qué, entonces, dice Foucault que «*donde hay poder, hay resistencia*»?

—Está claro que hay una primera lectura de la frase, más lineal, muy optimista, que nos estaría animando, casi tranquilizando a partir de un cuasidiseño ontológico que promete la irrupción de resistencias contra cualquier concentración hegemónica de poder. Como si dijésemos: no importa el modo en que el poder se concentra o cambia sus formatos. Su astucia siempre encontrará una astucia superior que la confronte, que la evidencie, que la denuncie, y sobre todo que le dé pelea.

—Bueno, pero de alguna manera la historia puede dar pruebas de revueltas que enfrentaron al poder. Ningún poder duró para siempre y en los auges y decadencias las resistencias resultaron decisivas. Puede haber hegemonías, pero siempre, por suerte, se forja una contrahegemonía. Ningún poder dura para siempre…

—Muy optimista, pero igual, ¿no seguimos así atados a una concepción centralista del poder? Seguimos creyendo en la existencia de un poder central,

cerrado sobre sí mismo, frente al cual una resistencia reacciona. Pensemos al poder como una red, micropoderes ejecutándose por doquier, relaciones de poder desparramadas por todas partes, incluso introyectándose en cualquiera de nosotros que cree estar dando pelea a un poder central, mientras las reproduce sin darse cuenta. Formas de micropoderes que se instalan en una forma de hablar, de exigir escucha, de plantear jerarquías, de definir, de vincularse con esos otros tan funcionales a las prácticas que uno necesita que el otro ejerza. Y sobre todo, en este cuadro, desmembrar un dispositivo de poder que establece claramente amigos y enemigos, buenos y malos, justos e injustos. Si el poder también está acá adentro, ¿contra quién lucho? ¿Contra mí mismo? Ya no sabría lo que es ganar o perder ya que estaría ganando y perdiendo todo el tiempo.

—Es que, si el poder actúa de modo productivo y no represivo, lo que habría que empezar a pensar es que: 1) resistir también es un ejercicio de poder; 2) habría que poder fundamentar no metafísicamente por qué hay poderes buenos y poderes malos, y por qué justo el nuestro es de los buenos; 3) si una resistencia, que también es poder, es realmente una auténtica resistencia; 4) si no es la resistencia, de alguna manera, una creación del poder, en el sentido de que el poder, para poder expandirse, necesita hacerlo contra una resistencia: ¿cómo hace el poder para crecer si no es contra cierto tipo de resistencia?; 5) ¿no será toda resistencia, entonces, una función más del poder?

—Pará. Es demasiado. Vos decís que, por ejemplo, toda la historia de Martín pudo haber sido una creación del poder.

—Aquí llegué. Hola. Dejame a mí. No sé si una creación del poder, pero sí un aprovechamiento. Yo creo que, en parte, el poder crea escenarios, pero sobre todo es muy estratégico en estar alerta y aprovechar las oportunidades al mango. Igual, parece que Martín era policía, ¿no?, así que aquí sí la cosa parece más lineal.

—Sigo. ¿Vos dirías también que toda esta manifestación popular es también un producto del poder?

—No te olvides la cantidad de marchas y manifestaciones en la calle que terminaron en trifulcas y guerras de piedras y gases lacrimógenos. ¿A quién le conviene que termine así cada vez que el pueblo sale a la calle?

—¿Pueblo o gente?

—Da igual. Lo que quiero decir es que, ponele que no fue ciento por ciento armado, pero están todo el tiempo a la expectativa de aprovechar cualquier situación para convertirla en un horror antidemocrático, y al final terminan siendo ellos los paladines de la democracia en el recortamiento de sus rasgos más esenciales.

—Todo es muy manipulable.

—En una sociedad del espectáculo, de la información y de la virtualidad, creo que hay otros elementos en juego que exigen otra ontología. Ojo que la filosofía nos provee dispositivos hermenéuticos impecables que, en su interacción con la

coyuntura contemporánea, nos permiten salirnos de lo obvio y buscar, jugando con la palabra obvio (el camino que tengo enfrente), otras vías posibles.

—Ok, pero entonces ¿hay o no hay una resistencia al poder?

—Mirá, hay que buscarla. Hay que provocarla. Pero para eso hay que salirse de la resistencia que el poder necesita que uno sea. No sea cosa que todas las acciones de resistencia terminen potenciando la legitimidad del poder de turno, del poder que sea. Te doy un par de ejemplos. En casa todo el mundo quiere que, prosiguiendo con la tradición de la familia, uno también tenga un título universitario. Todos contadores y la esperanza, por no decir la presión, de que uno continúe con la estirpe. Pero uno quiere resistir y se niega a estudiar contaduría. Hay carreras normales, parece, y carreras anormales. Hace cursos, diferentes formatos no formales de educación, y una carrera universitaria tal vez en las antípodas de la contaduría: letras, carrera no muy normal. La resistencia logra su objetivo y uno impone y legitima su carrera: todos contadores y uno profesor de lengua y literatura. ¿La familia contenta o no contenta?

—Enojada, triste y teniendo que hacerse la tolerante para uno (o una).

—No. Error. La familia chocha. Lo que importaba era el título universitario.

—¿Otro ejemplo?

—Ya dimos un montón a lo largo del capítulo y del libro. Fijate en Paul B. Preciado y su invocación a una sexualidad abierta, anárquica y descentrada, donde no se trata de oponer una lógica de género libre a un formato naturalista del sexo. Si el poder es la visión naturalista de la sexualidad que asocia identidad sexual con sexo biológico, pero sobre todo con genitalidad, entonces lo más fácil es pensar la resistencia como ruptura del vínculo entre sexo y género, promoviendo la libertad de género, que incluiría la posibilidad quirúrgica de transformación genital: nací varón, puedo operarme y tener una vagina. Pero como bien explica Preciado en su *Manifiesto contrasexual*, ninguna de las categorías básicas del poder heteronormativo se resquebraja y la lucha por el cambio de género termina siendo funcional al reconocimiento de un sexo natural. Hacer explotar el paradigma es otra cosa: frente al binario, ausencia absoluta de centro. Frente al sexo biológico, ausencia absoluta de naturaleza. Vivir la muerte de Dios, vivir la muerte del falo. Se puede provocar una resistencia pero, justamente, tiene que ser provocativa. Disociar placer de genitalidad, descentrar a la genitalidad de la sexualidad, erotizar todo el cuerpo. No una provocación pasiva que se defienda invirtiendo lo que el poder afirma, sino una provocación activa que hienda lo establecido con prácticas y narrativas fundamentalmente subversivas para el statu quo. A la grieta no se la sutura y menos se la cierra para un lado u otro. A la grieta se la incorpora, se subvierte la ontología y se reconfiguran los esquemas. En el origen, la diferencia. Romper los binarios, siempre.

—¿Vamos a la marcha, amigos?

—¿Vamos los tres?

—(Los tres a coro, pero en planos diferentes:) Vamos…

Por suerte pude salir de ese subte, pero no de ese sueño.

El salto fue con un impulso fuerte, pero en vez de sentir el piso del andén, caí sentado en una silla frente a la pantalla de una computadora. Evidentemente, no salí del sueño. Solo traspasé de secuencia, de imagen, de relato, de texto. ¿Dónde se irán guionando estas historias? Porque entiendo, claro, el inconsciente, los significantes operando, pero hay una vuelta que en principio suponemos implica un dramaturgo, o por lo menos una máquina escribiente. ¿Y si todos los sueños fuesen variaciones de los mismos esquemas? Como si hubiera una cantidad limitada de estructuras narrativas con contenidos diversos. Pero, ponele ahora, ¿por qué al interior de este sueño estoy pensando todas estas cuestiones sobre el sueño, mirando una pantalla de una computadora relativamente vieja, donde ahora me doy cuenta de que estoy escribiendo exactamente esto que me pasa por la mente? Esto es lo insoportable: el ir dándome cuenta. O algo peor: el dudar, el saber, como en el cuento de Borges, que tal vez esta conciencia de estar en un sueño escribiendo estas palabras también sea otro sueño. O que este texto que somos suponga un autor que de algún modo también sea efecto de otro texto, que hasta puede ser la misma persona desdoblada al infinito.

Claro, por eso tanta necesidad de fundar unidades, estabilidades, firmezas. Acá abrís una mínima hendija y se te cuela el infinito entero. ¿Será posible pensar al mismo tiempo al infinito siendo entero, o *entero* supone ya de algún modo un límite? No entiendo cómo no puedo concentrarme en lo importante. Es que mis hijos están de vacaciones y yo acá terminando de escribir este libro sin poder disfrutar con ellos algún rato del verano.

¿Pero entonces hubo o no hubo golpe de Estado? ¿O se trata también de un efecto de lenguaje? O dicho de otro modo, ¿por qué se fue pergeñando una historia que comienza en una angustia originaria, baja a un subte, pasa por Martín y lleva indefectiblemente a un golpe de Estado en Argentina? Si cuando uno escribe, como dice Derrida, somos muchos, ¿por qué se fue construyendo esta historia? ¿Quién la construyó?

Es que claramente los textos se van tocando, empujando entre sí, contaminando. Podemos analizar desde el marco teórico cuáles son las razones por las cuales una escritura siguió un camino y no otro, pero a sabiendas de que ese marco también es otra escritura. Y tal vez solo se trate de dejar de desesperarse por la búsqueda del autor, del origen, del presente, de la realidad, y no porque no existan, sino porque la idea misma de existencia nos exige otros abordajes: toda existencia es narrativa. ¿Pero *quién* es el que cuenta? ¿No es el *quién* también una construcción? ¿No es la existencia también una narración? Hay signos, figuras, disposiciones, dispositivos, ordenamientos, que se van inscribiendo, y frente a los cuales es posible un movimiento. Un movimiento que nunca será definitivo ni nunca llegará a ningún

final: no hay final en una existencia abierta. No hay final si nos vamos a morir. Es justamente la muerte la que nos priva de un final, ya que nunca nos realizaremos.

Por eso la angustia nos arroja a esta deriva que, en su intento de respuestas, no hace más que ir atravesando sueños, textos, frases de la filosofía, búsquedas de sentido. Salir para seguir saliendo. Cruzar para seguir cruzando.

Pero, entonces, ¿hay golpe o no hay golpe en la Argentina? No sé, pero, chicos, dejen todo, ¡nos vamos a la marcha!

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer este libro fundamentalmente a mi familia, que fue soportando los distintos estados de ánimo. Lo digo así, impersonal, ya que se fue dando una combinación de variables entre los climas sociales, la emergencia del texto y mi propio deseo, que lejos podía resolverse desde ese gran mito tan efectivo a veces, que es la voluntad. Les agradezco especialmente por haberme regalado su acompañamiento frente a tantas postergaciones.

Frase más, frase menos, este libro también tiene su paralelo en diversos cursos de filosofía que hemos realizado en los últimos años. Agradezco en ese sentido a la Facultad Libre de Rosario y a la Ciudad Cultural Konex, sedes ambas del dictado anual de los cursos.

Algunas de las frases necesitaron una labor de investigación más pormenorizada. Agradezco a la licenciada en filosofía Paula Scheinkopf por su aporte y trabajo.

A Gabriela Esquivada, editora, por su lectura del original. Y a Martín Sivak, en representación de la Editorial Planeta.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *Altísima pobreza*, Adriana Hidalgo.
- —, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo.
- —, *Homo Sacer*, Pretextos.
- —, *Idea de la prosa*, Adriana Hidalgo.
- —, *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo.
- —, *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo.
- —, *Lo abierto*, Adriana Hidalgo.
- —, *Medios sin fin*, Pretextos.
- —, *Profanaciones*, Adriana Hidalgo.
- —, *¿Qué es un dispositivo?*, Adriana Hidalgo.
- Agustín, San, *Séptima homilía sobre la primera carta de San Juan a los Partos.*
- Anselmo, San, *Proslogion*.
- Arendt, Hanna, *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.
- —, *Política*.
- Benjamin, Walter, *Tesis de filosofía de la historia*.
- Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Siglo XXI.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI.
- Blanchot, Maurice, *La conversación infinita*, Arena libros.
- Butler, Judith, *El género en disputa*, Paidós.
- Carpio, Adolfo, *Principios de filosofía*, Glauco.
- Caputo, John D., *La debilidad de Dios*, Prometeo.
- Castro, Edgardo, *Introducción a Foucault*, Siglo XXI.
- Compte Sponville, André, *Ni el sexo ni la muerte*, Paidós.
- Cordero, Néstor, *La invención de la filosofía*, Biblos.
- —, *Cuando la realidad palpitaba*, Biblos.
- Derrida, Jacques, *Aporías*, Paidós.
- —, *Dar (el) tiempo*, Paidós.
- —, *Dar (la) muerte*, Paidós.
- —, *De la gramatología*, Siglo XXI.
- —, *El animal que estoy si(gui)endo*, Trotta.
- —, *El monolingüismo del otro*, Manantial.
- —, *Espolones*.
- —, *Fuerza de ley*, Tecnos.
- —, *Historia de la mentira*, Ediciones Facultad de Filosofia y Letras (UBA).
- —, *La bestia y el soberano I*, Manantial.

- —, *Políticas de la amistad*, Trotta.
- Derrida, Jacques y Ferraris, Maurizio, *El gusto del secreto*, Amorrortu.
- Descartes, René, *El discurso del método*.
- —, *Meditaciones metafísicas*.
- Diógenes Laercio, *Vida y obra de los filósofos.*
- Espósito, Roberto, *Bios*, Amorrortu.
- —, *Categoróas de lo impolítico*, Katz.
- —, *Communitas*, Amorrortu.
- —, *Diez pensamientos acerca de la política*, FCE.
- —, *Dos*, Amorrortu.
- —, *Immunitas*, Amorrortu.
- —, *Pensamiento viviente*, Amorrortu.
- —, *Tercera persona*, Amorrortu.
- Ferraris, Maurizio, *Introducción a Derrida*, Amorrortu.
- Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, Siglo XXI.
- —, *Historia de la sexualidad I*, Siglo XXI.
- —, *La hermenéutica del sujeto*, FCE.
- —, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI.
- —, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI.
- Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método*, Sígueme.
- Garrido Maturano, Ángel, *Los tiempos del tiempo*, Biblos.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*.
- Illouz, Eva, *¿Por qué duele el amor?*, Katz.
- Jaeger, Werner, *Paideia*, FCE.
- Levinas, Emanuel, *Totalidad e infinito*, Sígueme.
- Mäinlander, Philipp, *Filosofía de la redención*, FCE.
- Marx, Karl, *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*.
- —, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*.
- —, *El Manifiesto Comunista*.
- Moses, Stephen, *El eros y la ley*, Katz.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza.
- —, *Fragmentos póstumos*, Alianza.
- —, *La gaya ciencia*, Alianza.
- —, *Más allá del bien y del mal*, Alianza.
- Platón, *Apología de Sócrates*, Gredos.
- —, *Banquete*, Gredos.
- —, *República*, Gredos.
- Preciado, Paul B., *El manifiesto contrasexual*, Anagrama.
- —, *Testo yonqui*, Paidós.
- Tarcus, Horacio, *Karl Marx, antología*, Siglo XXI.
- Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*, Paidós.

- —, *Después de la cristiandad*, Paidós.
- Weil, Simone, *La gravedad y la gracia*, Trotta.
- Wittgenstein, *Cuaderno azul*.
- —, *Tractatus*, Alianza.

NOTAS

[1] Espósito, Roberto, *Pensamiento viviente*. <<

[2] Platón, *Crátilo* 402a. <<

[3] Aristóteles, *Metafísica* 1010 a 7-15. <<

[4] Agamben, Giorgio, *Profanaciones*. <<

[5] Cordero, Néstor, *La invención de la filosofía*. Este libro de Cordero es una gran introducción no solo para comprender al pensamiento antiguo sino además para entender cómo llega a nosotros la filosofía antigua. Todos nuestros comentarios al respecto se toman de esta obra. <<

[6] Todos los fragmentos de Heráclito se encuentran en diferentes compilaciones, numerados del mismo modo. Como por ejemplo en *Los filósofos presocráticos*, Gredos. <<

[7] El número entre paréntesis remite al número del fragmento de Heráclito en cuestión. <<

[8] Wittgenstein, Ludwig, *Cuaderno azul*. <<

[9] Ya que en la primera creación, en *Génesis* 1, «macho y hembra los creó», o sea que según la primera creación, se suele interpretar que Dios crea al ser humano como especie y desde el origen los crea con dos géneros. <<

[10] *Génesis* 2, 18 y ss. «*Y dijo Dios: No es bueno que el hombre esté solo, le haré ayuda idónea para él. Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar, y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre. Y puso Adán nombre a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo, mas para Adán no se halló ayuda idónea para él. Entonces Dios hizo caer sueño profundo sobre Adán, y mientras este dormía, tomó una de sus costillas, y cerró la carne en su lugar. Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre. Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne, esta será llamada varona, porque del varón fue tomada*». <<

[11] Moses, Stephen, *El eros y la ley*. <<

[12] Derrida, Jacques, *El gusto del secreto*. <<

[13] Derrida, Jacques, *Historia de la mentira*. <<

[14] Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus lógico philosophicus*, 5.6. <<

[15] Derrida, Jacques, *Historia de la mentira*. <<

[16] Así traduce Santo Tomás el texto bíblico. <<

[17] Caputo, John D., *La debilidad de Dios*. <<

[18] Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VIII. <<

[19] Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*. <<

[20] Ver Jaeger, Werner, *Paideia*. <<

[21] Ver Platón, *Banquete*. <<

[22] Agamben, Giorgio, «El amigo», en *¿Qué es un dispositivo?* <<

[23] Blanchot, Maurice, *La amistad*. <<

[24] Agamben, Giorgio, ob. cit. <<

[25] Sobre todo *Gran ética* y *Ética a Nicómaco*. <<

[26] Derrida, Jacques, *Espolones*. <<

[27] Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, «De los amigos». <<

[28] Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*. <<

[29] Agamben, Giorgio, ob. cit. <<

[30] Nietzsche, Friedrich, ob. cit. <<

[31] Espósito, Roberto, *Communitas*. <<

[32] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1170 b6. <<

[33] Montaigne, Michel de, *Ensayos escogidos*. <<

[34] Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*. <<

[35] Ídem. <<

[36] Ídem. <<

[37] Ídem. <<

[38] Blanchot, Maurice, *La conversación infinita*. <<

[39] Benjamin, Walter, *Tesis de filosofía de la historia*. <<

[40] Compte Sponville, *Ni el sexo ni la muerte*. <<

[41] Platón, *Banquete*. <<

[42] Ídem. <<

[43] Levinas, Emanuel, *Totalidad e infinito*. <<

[44] Weil, Simone, *La gravedad y la gracia*. Ver Compte Sponville, ob. cit. <<

[45] Pablo, San, *Carta a los romanos*. <<

[46] Compte Sponville, ob. cit. <<

[47] Nietzsche, Freidrich, *Más allá del bien y del mal*. <<

[48] Lema del feminismo radical de los años setenta. Remite a un texto de Carol Hanisch de 1969. <<

[49] Espósito, Roberto, *Diez pensamientos acerca de la política*. <<

[50] Platón, *República*, Libro II. <<

[51] Derrida, Jacques, *La bestia y el soberano I*, comentando la *Política* de Aristóteles 1253 a3. <<

[52] Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*. <<

[53] Agamben, Giorgio, *Lo abierto*. <<

[54] Hobbes, Thomas, *Sobre el ciudadano*. <<

[55] Platón, *República*, Libro I. <<

[56] En Derrida, Jacques, *La bestia y el soberano I.* <<

[57] Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I*. <<

[58] El texto literal dice así: «*Nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos*». Spinoza, Baruch, *Ética* (parte 3, proposición 9). <<

[59] Espósito, Roberto, *Categorías de lo impolítico* y otra vez *Diez pensamientos acerca de la política*. <<

[60] Levinas, Emanuel, ob. cit. <<

[61] Espósito, Roberto, *Communitas*. <<

[62] Espósito y todos los filósofos de «la comunidad sin comunidad», junto con el propio Derrida, van a partir de las investigaciones lingüísticas de Benveniste, Emile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. <<

[63] Espósito, Roberto, *Communitas*. <<

[64] Borges, Jorge Luis, «Tlón, Uqbar, Orbis Tertius», en *Ficciones*. <<

[65] Nietzsche, Freidrich, *Más allá del bien y del mal*. <<

[66] Ricoeur, Paul, *Freud, una interpretación de la cultura*. <<

[67] Marx, Karl, «Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política». <<

[68] Tarcus, Horacio, *Karl Marx, antología*. <<

[69] Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. <<

[70] Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*. <<

[71] Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*. <<

[72] Agamben, Giorgio, *Profanaciones*. <<

[73] Marx, Karl, *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. <<

[74] Agamben, Giorgio, ob. cit. <<

[75] Agamben, Giorgio, *Altísima pobreza*. <<

[76] Marx, Karl, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. <<

[77] Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*, 11. <<

[78] Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, «El loco», 125. <<

[79] Mäinlander, Philipp, *Filosofía de la redención*. <<

[80] Nietzsche, Friedrich, ob. cit. <<

[81] En Garrido Maturano, Ángel, *Los tiempos del tiempo*. <<

[82] Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, 7 (60). <<

[83] Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, 108. <<

[84] Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*. <<

[85] Ídem. <<

[86] Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método*. <<

[87] Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento*. <<

[88] Ferraris, Maurizio, *Introducción a Derrida*. <<

[89] Preciado, Paul B., *Manifiesto contrasexual* y también *Testo yonqui*. <<

[90] Agamben, Giorgio, *Medios sin fin*. <<

[91] Butler, Judith, *El género en disputa*. <<

[92] Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*. <<